

Dr. Woldemar Oskar Döring

Das Lebenswerk
Immanuel Kants



B
2798
D6
1921

ng von Charles Coleman, Lübeck

A. Kaufmann Nachf.
INH. KURT VOIGT
BUCH-KUNST-PAPIER-
U. MUSIKALIENHANDLUNG
S U H L I. T. H.

67/265



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

Das Lebenswerk Immanuel Kants



Vorlesungen

gehalten im Auftrage der Oberschulbehörde
zu Lübeck

im Kriegswinter 1916

von

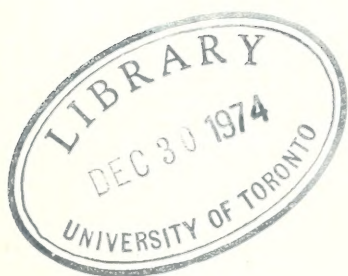
Woldemar Oskar Döring

Dr. jur. et phil.

Sechste Auflage.



Verlag von Charles Coleman, Lübeck.



B
2798
D6
1921

Vorrede.

Aus den Kreisen meiner Zuhörer ist mir vielfach der Wunsch geäußert worden, ich möchte die hier in Lübeck gehaltenen Kantvorlesungen in Buchform herausgeben. Das hat mich dazu bestimmt, einer entsprechenden Anregung meines Herrn Verlegers zu folgen.

Die Vorträge erscheinen im wesentlichen so, wie sie gehalten worden sind. Nur an einzelnen Stellen sind Ergänzungen, bzw. Erweiterungen hinzugefügt worden.

Was die Vorlesungen erstreben, wird in der Einleitung näher ausgeführt. Hier soll nur gesagt werden: Sie wollen eine Darstellung, keine Kritik der kantischen Philosophie sein. Sie wollen entwickeln, was Kant gedacht hat, nicht aber, was der oder jener heute über Kant denkt.

Ich wünsche dem Buche ein ebenso teilnehmendes Publikum, wie die Vorträge es gefunden haben.

Dr. D. Döring.

Lübeck, im März 1916.

Vorrede zur fünften Auflage.

In der neuen Auflage sind alle auf den nunmehr beendeten Krieg bezüglichen Stellen gestrichen worden. Insbesondere ist auch der Satz: „Kant gewinnt den Krieg“ aus dem Buche verschwunden. Trotzdem bekennt sich der Verfasser noch immer zu dem festen Glauben, daß an den Grundgedanken der kantischen Philosophie das deutsche Volk wieder genesen und erstarren wird.

Dr. D. Döring.

Lübeck, im Juli 1919.

Vorrede zur sechsten Auflage.

Daß diese sechste Auflage so rasch der fünften folgen kann, bestärkt den Verfasser in seinem Glauben an einen in weiten Kreisen lebendigen Drang nach Verinnerlichung und philosophischer Besinnung, der unser Volk aus dieser dunkelsten Zeit heraus einem neuen Aufstieg entgegenführen wird. Mit besonderer Freude begrüßt der Verfasser die Tatsache, daß sein Buch auch in den Kreisen der Volkshochschule und in den Oberklassen der höheren Schulen Eingang gefunden hat.

Dr. D. Döring.

Lübeck, im September 1921.

Inhaltsverzeichnis.

1. Vortrag.

Das Werden der Kantischen Philosophie

(Seite 1—21)

Einleitung — Kants Leben — Rationalismus und Empirismus — Leibniz-Wolff — Locke-Hume — Die vorkritischen Schriften — Das kritische Problem.

2. Vortrag.

Die Grundformen unseres Anschauens und Denkens

(Seite 22—48)

Synthetische und analytische Urteile — Erkenntnis im allgemeinen — Raum — Zeit — Allgemeine Logik — Transzendente Logik — Die Urteilsformen — Die Denkformen — Transzendente Deduktion.

3. Vortrag.

Die Grundsätze unseres Verstandes

(Seite 49—69)

Transzendente Urteilskraft — Schematismus der reinen Verstandesbegriffe — Grundsätze — Axiome der Anschauung — Antizipation der Wahrnehmung — Analogien der Erfahrung — Postulate des empirischen Denkens — Zusammenfassung.

4. Vortrag.

Die Ideen unserer Vernunft

(Seite 70—92)

Die Vernunft als Quell des metaphysischen Triebes — Der logische Gebrauch der Vernunft — Die Vernunftideen — Die psychologische Idee — Die kosmologische Idee — Die theologische Idee — Die wahre Bedeutung der Ideen — Zusammenfassung.

5. Vortrag.

Kant und die Sittlichkeit

(Seite 93—112)

Das ethische Problem — Die vorkantische Moralphilosophie — Die praktische Vernunft — Der kategorische Imperativ — Willensfreiheit — Gut und böse — Gefühl der Achtung — Pflicht — Die Ideen im Lichte der praktischen Vernunft.

6. Vortrag.

Kant und die Religion

(Seite 113—141)

Das religiöse Problem — Die vorkantische Religionsphilosophie — Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ — Grundgedanken — Erbsünde — Erlösung — Wunder — Die Kirche — Dienst und Afterdienst.

7. Vortrag.

Kant und der Staat

(Seite 142—163)

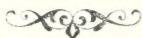
Das Staatsproblem — Begriff des Rechts — Der Staat — Strafe — Völkerrecht — Krieg — Der ewige Frieden.

8. Vortrag.

Kant und die Kunst

(Seite 164—194)

Die vorkantische Ästhetik — Die Urteilskraft — Das Schöne — Das Erhabene — Das Genie — Die Künste — Die teleologische Urteilskraft — Schlußbetrachtung.



Dem Andenken meines lieben Bruders

Dr. phil. Walter Döring

gewidmet.

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“

Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

1. Vortrag.

Das Werden der Kantischen Philosophie.

Einleitung — Kants Leben — Nationalismus und Empirismus — Leibniz-Wolff — Locke-Hume — Die vorkritischen Schriften — Das kritische Problem.



Einleitung.

Die Oeffentlichkeit zu philosophischen Vorträgen einzuladen, wird immer ein Wagnis bleiben. Denn das, was der moderne Mensch für gewöhnlich in den Stunden der Muße suchte, das kann ihm die Philosophie nicht bieten. Ihr Stoff ist spröde. Er schmeichelt sich nicht ins Auge ein. Statt zu angenehmer Unterhaltung fordert er auf zu angestrenzter Mitarbeit. Und was bietet er dann als Lohn für solche Mühen? Eine Weltanschauung? Das war für den Geschmack des breiten Publikums ein gar zu flüchtiges, erdenfernes Ding und gehörte wohl nur vor die zünftigen Philosophen.

So dachte vor dem Kriege die Allgemeinheit. Heute ist das anders. Die furchtbare Katastrophe, die über die Welt und insbesondere über unser deutsches Volk hereingebrochen ist, ruft gerade die Besten unter uns, die geistig Strebenden zur inneren Sammlung, zur Selbstbefinnung auf. Inmitten all der chaotischen Umwälzungen suchen sie nach einem festen Halt, nach einer schönen Verankerung in der idealen Welt der unverlierbaren Werte. Sie sehnen nach Philosophie.

Aber sie fühlen es auch: eine Philosophie muß es sein, die aus deutschem Wesen entsprungen ist, an der das deutsche Volk wieder gesund und stark werden kann. Haben wir eine solche Philosophie? Oder soll sie aus dem Chaos der Gegenwart erst geboren werden?

Ja, wir haben eine: „Es ist die Philosophie Immanuel Kants“. Schon während des Krieges hat sie den Besten unter uns Trost und Kraft und Zuversicht gegeben und hat nicht zum geringen Teile dazu beigetragen, daß unser Volk — bis es schließlich zusammenbrach — Beißpiellofes geleistet hat.

Nun ist das Unglück über uns hereingestürzt. Und wieder streckt uns die Kantische Philosophie die helfende Hand hin, und immer breitere Schichten unseres Volkes greifen darnach. Ein Volksbund für Kantische Weltanschauung ist gegründet worden. Der Kantgesellschaft strömen immer neue Mitglieder zu. Kant lebt im deutschen Volke wieder auf, wie er schon seit einem halben Jahrhundert in der Wissenschaft neu erstanden ist.

Damals, in den sechziger Jahren, als die spekulative Philosophie so jämmerlich zusammengebrochen war, da ertönte von allen Seiten her der Ruf: „Zurück zu Kant!“ Und da zeigte sich, daß der Alte aus Königsberg, den man zu den Toten gerechnet hatte, in unverminderter Kraft und Frische lebendig war. Nun erst erkannte man den unvergänglichen Wahrheitsgehalt seiner Grundgedanken. Nun fing man an, sein Werk zu durchforschen. Natur- und Geisteswissenschaftler holten sich Anregungen bei ihm. Kein philosophischer Denker wagte mehr, ihn zu übersehen. Und das war das Wunderbare an der Kantischen Philosophie: Wie sie in ihren Grundgedanken unerschütterlich fest im Boden der Wahrheit wurzelte, so zeigte sie doch im einzelnen die Biegsamkeit, die Elastizität des lebendigen Organismus, der sich aus eigener Kraft den veränderten Lebensbedingungen anpaßt. So konnte das 19. Jahrhundert sein Denken und Fühlen in das Gefäß des Kantischen Kritizismus gießen. So können wir's noch heute. Die Kantischen Gedanken sind noch nicht abgeschlossen. Als ein lebendiges Gebilde sind sie des Wachstums fähig. Wer sich mit Kant beschäftigt, der hebt nicht andachtsvoll den Deckel einer Gruft. Der steht mitten im drangvoll reichen Flusse des gegenwärtigen, geistigen Geschehens. Und wenn er auch den Kantischen Gedanken nicht zustimmen könnte, so würde er doch gestärkt und gerüstet und — gewarnt in den Kampf der Weltanschauungen treten.

Aus einer solchen Auffassung heraus, die in der Kantischen Philosophie eine Angelegenheit der Gegenwart sieht, sollen diese Vorträge gehalten werden. Sie wollen eine Einführung sein in die Kantische Gedankenwelt und als solche zu einer Beschäftigung mit den Kantischen Schriften anregen. Sie wollen die Hindernisse, die einer solchen Beschäftigung im Wege stehen, wegräumen helfen. Daß solche vorhanden sind, darf nicht verschwiegen werden. Die Grundlehren Kants betreffen ja die schwierigsten Probleme der Philosophie überhaupt. Und dazu sind die Kantischen Bücher in einer nicht gerade vorbildlichen Sprache geschrieben. Kant hat nicht die

Gabe besessen, seine Gedanken in ein durchsichtiges Wortgewebe zu kleiden. Das wußte er selber. Und damit mag es wohl auch zusammenhängen, daß er — wie so mancher Große, der ganz Eigenes in eigener Form zu sagen hatte — in den breiten Schichten unseres Volkes mehr bewundert und zitiert, als gelesen und verstanden worden ist. Welchen Weg die Vorträge zu gehen haben, kann nicht zweifelhaft sein: sie müssen Kant aus Kant heraus erklären, dürfen nichts anderes befragen als die kantischen Schriften selbst. Wo historische Bedingtheiten vorliegen, da sollen diese, soweit der Rahmen der Vorträge das erlaubt, entwickelt werden.

Die Anordnung im einzelnen ergibt sich aus der Materie selbst und aus dem Werdegange der kantischen Gedanken, die das Folgende immer aus dem Vorhergehenden erzeugen. Nach einer kurzen Skizzierung der Entstehung des kritischen Problems als Vermittler zwischen Empirismus und Rationalismus muß die kantische Erkenntnislehre, also der Inhalt der Kritik der reinen Vernunft — dann seine Moralphilosophie (Kritik der praktischen Vernunft, Metaphysik der Sitten), seine Religionsphilosophie, seine Staatslehre und schließlich seine Stellung zur Kunst (Kritik der Urteilskraft) dargestellt werden. Wenn dadurch begreiflich gemacht werden könnte, daß die Beschäftigung mit Kant wirklich keine bloße Wissensangelegenheit, sondern für jeden eine Lebensangelegenheit sein kann und will, so wäre damit ein schöner Erfolg erreicht. Was und wie wir erkennen können — wie wir handeln sollen — was wir hoffen dürfen — das sind Fragen, die uns alle angehen. Und auf die will Kant uns Antwort geben.

Kants Leben.

Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 als der vierte Sohn eines bescheidenen Sattlermeisters in Königsberg geboren. Beide Eltern waren fromme Leute, dem Pietismus ergeben, der damals in Königsberg in Prof. Schulz einen eifrigen Vertreter gefunden hatte. Die Mutter übernimmt die Erziehung des Knaben, der ihr sehr ähnlich gewesen sein soll. Noch in späten Jahren erzählt Kant mit Rührung von ihrer fremdergenden Liebe. Auf den Rat des Prof. Schulz wird der Knabe in das Kollegium Friedericianum gebracht, dem Schulz als Direktor vorstand. Hier bringt er nun sieben Jahre als Schüler zu — von 1733—1740. Er hat sich später

oft über den Einfluß dieser Schule auf sein Leben ausgesprochen. Der Pietismus, der in ihr herrschte, war nicht von der schwächlichen Art. Er betonte gegenüber dem Buchstabenglauben die wahre Herzensereifung und die unmachsiglich reine Gesinnung. Pflicht über alles! Das hat Kant, wie im Elternhause, so auch in der Schule, immer wieder gehört. Und das hat in seiner Moralphilosophie einen deutlichen Niederschlag gefunden. Nicht so stark waren die wissenschaftlichen Anregungen. Nur das Lateinische hat in Heydenreich einen tüchtigen Vertreter, der auf seine Schüler Richtung gebend einwirkt. Damit hängt es zusammen, daß Kant sich entschließt, Philologie zu studieren. Und auch später, als er davon abgekommen war, hält seine Vorliebe für die lateinische Literatur an. Der Leser der Kantischen Schriften wird oft auf Zitate aus römischen Dichtern stoßen. Das ist ein Nachklang aus jenen frühen Tagen. Recht schlimm dagegen stand es auf dem Kollegium um die philosophischen, mathematischen Wissenschaften, also um das Gebiet, auf dem Kant später zu wirken berufen war. Er hat es oft ausgesprochen, daß er in dieser Beziehung der Schule nichts zu danken hatte.

Als Kant im Jahre 1740 die Universität Königsberg bezieht, tritt Friedrich II. die Regierung an. Das ist bedeutsam. Eine frische, gesunde Luft weht vom Throne her auch durch die Wissenschaften. Vorurteilslosigkeit und Freiheit im Forschen und Denken auf allen Gebieten! Da konnte ein Kopf gedeihen, in dem die Idee einer umwälzenden Vernunftkritik heranreifen sollte. Und auch die Universität Königsberg bietet ihm günstige Verhältnisse. Auf mathematischem und philosophischem Gebiete sind bedeutende Vertreter vorhanden: Der Philosoph Martin Knuzen und der Physiker Gottfried Teske. Zunächst ließ sich Kant nach dem Wunsche seiner Eltern und des Prof. Schulz als Theologe immatrikulieren, hörte auch fleißig die theologischen Kollegien. Aber immer deutlicher fühlte er, daß er für die Philosophie bestimmt war. So brach er im Jahre 1746 mit der Theologie, und war neun Jahre lang bis 1755 als Hauslehrer tätig und konnte dabei in Ruhe seine philosophische Bildung abschließen. 1755 habilitierte er sich an der Universität Königsberg als Privatdozent für Philosophie. Schon 1746 gab er eine Abhandlung heraus: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“. 1755 erwirbt er den Doktorgrad mit der Abhandlung „Ueber das Feuer“ und die Erlaubnis, Vorlesungen zu halten, mit der Untersuchung „Ueber die Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis“.

Daß Kant 15 Jahre warten mußte, ehe er eine ordentliche Professur bekam, hing mit der Ungunst der politischen Verhältnisse zusammen. Die erste Hälfte dieser Wartezeit fällt ja in den siebenjährigen Krieg. 1762 bot man ihm die Professur für Dichtkunst an. Aber die lehnte Kant ab. Er fühlte sich nicht dazu berufen, bei offiziellen Gelegenheiten Gedichte zu verfassen und die Gelegenheitsgedichte anderer zu zensieren. Um ihn dafür zu entschädigen, gab man ihm im Jahre 1763 die Stelle eines Unterbibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek, die ihm jährlich 62 Taler einbrachte. Sieben Jahre später, also 1770, erhielt er endlich in Königsberg die ordentliche Professur der Logik und Metaphysik und hat sie bis zu seinem Tode 1804 innegehabt.

Vierzig Jahre lang hat er Vorlesungen gehalten über Mathematik, Physik, Logik, Metaphysik und die Grenzgebiete Moral, natürliche Theologie, Naturrecht, physische Geographie und Anthropologie. Er muß bis in die neunziger Jahre hinein ein außerordentlich anregender Dozent gewesen sein. Sein Vortrag wollte den Hörenden vor allen Dingen zum Selbstdenken hinführen. Nicht Philosophie, sondern philosophieren sollte man bei ihm lernen; an den Problemen der Philosophie persönlichen, selbsttätigen Anteil nehmen. Ganz besonders beliebt waren seine Kolleges über physische Geographie und Anthropologie, die für ein breiteres Publikum bestimmt waren. Hier zeigt Kant eine erstaunliche Fülle von Kenntnissen der Welt und des Menschen, die um so mehr in Erstaunen setzen muß, als Kant niemals in seinem Leben aus der Umgebung Königsbergs herausgekommen ist. Sie war die Frucht einer umfassenden Lektüre von Reisebeschreibungen und einer bewundernswerten Fähigkeit, Gelesenes in Erlebtes und Erschautes umzuwandeln. Wie er auf seine Hörer wirkte, das hat Herder, der von 1762—64 in Königsberg studierte, in einem Briefe ausgedrückt. Er sagt: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühenden Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude, die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen, Scherz und Wit und Laune standen ihm zu Gebote, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken. Despotismus war seinem Gemüte fremd.“ Aus dem Munde eines Herder muß uns diese Charakterisierung Kants besonders wertvoll sein.

Wie spielte sich nun das tägliche Leben dieses bedeutenden Mannes ab? Welche Züge seines rein menschlichen Wesens treten uns darin entgegen? Borowski und Jacmann, die als seine Schüler und Freunde tiefe Einblicke tun konnten, haben darüber geschrieben. Sein Leben trägt den Stempel der peinlichsten Regelmäßigkeit. Alles ist bis ins kleinste von Maximen beherrscht. Früh um fünf wird aufgestanden, dann bis um sieben studiert. Von 7—9 dauern die Vorlesungen. Und nun kommt die Hauptarbeitszeit, die von 9—1 Uhr währt. In diesen Stunden entstehen die wissenschaftlichen Schriften. Um 1 Uhr beginnt das Mittagsmahl, auf das Kant bis in sein hohes Alter einen großen Wert gelegt hat. War er sonst in allen Dingen sehr anspruchslos und sparsam, wenn er auch nicht den geringsten Zug von Geiz an sich hatte, so war es ihm doch eine Freude und ein Bedürfnis, beim Mittagsmahle immer eine kleine Gesellschaft um sich versammelt zu sehen. Wer bei ihm zu Gaste war, der konnte die Lebenswürdigkeit und die Unterhaltungsgabe Kants nicht genug rühmen. Auf alle Gebiete menschlichen Wissens ließ er sich ein. Nichts war ihm uninteressant. Und überall wußte er neue Gedanken und Anregungen auszustreuen. Wissenschaftler hatte er nicht zu oft um sich. Im geselligen Verkehr liebte er Menschen, die im Leben standen, besonders Kaufleute. Solche Mahlzeiten dauerten dann meist 3—5 Stunden. Daran schloß sich regelmäßig ein Spaziergang. Und zwar ging Kant am liebsten allein. Er trug sich dann wieder mit seinen Gedanken, wollte auch unterwegs nicht reden, weil er sich bei seiner zarten Gesundheit vor Erkältung hüten mußte. Nach dem Spaziergange wurde wieder gearbeitet. Punkt zehn ging er zu Bett. So verlief ein Tag wie der andere.

Man könnte dieses wie ein Uhrwerk regelmäßige Leben pedantisch nennen, wenn man es nicht zusammenhalten würde mit dem, was Kant geleistet hat. Wer wie er das Wesen und die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Vernunft erforschen wollte und zu diesem Zwecke unablässig in sich selber hineinlauschen mußte, der brauchte Sammlung und Ruhe. Ein wechselvolles äußeres Leben war damit nicht in Einklang zu bringen. Und Kant wußte zu gut, daß er sein gewaltiges Werk nur zuwege bringen konnte, wenn er mit der Minute geizte. Die Zeit war sein kostbarstes Gut. Ueber die mußte er ängstlich wachen. Daß in ein so streng geregeltes, nur der Arbeit gewidmetes Leben eine Ehefrau nicht recht passen wollte, muß wohl Kants Meinung gewesen sein. Denn er ist als ein Hagestolz gestorben.

Von diesem stillen, bescheidenen Manne ist nun die gewaltigste Revolution ausgegangen, die jemals die Philosophie erschüttert hat. Hinter seiner „offenen, zum Denken gebauten Stirn“, wie Herder sich ausdrückt, wuchs langsam die Idee einer Kritik des menschlichen Vernunftvermögens. Dieser Wachstumsprozeß ist von so hohem Interesse, daß wir uns etwas länger bei ihm aufhalten wollen. Indem wir das Werden der kantischen Gedanken verfolgen, werden wir sie klarer durchschauen können.

Empirismus und Rationalismus.

Wir fragen zuerst: Welche philosophische Situation fand Kant bei seinem Eintritte in die wissenschaftliche Welt vor? Denn es ist klar, daß auch er befruchtet worden ist von den Philosophen seiner Zeit und seinen originellen Standpunkt langsam im Für und Wider gewonnen hat. Wie also sind die kantischen Gedanken geworden?

Um es kurz auszusprechen: sie sind die Früchte des Kampfes der rationalistischen mit der empiristischen Weltanschauung. Dieser Kampf ist so alt wie das Denken überhaupt. Der Mensch sieht sich einer Außenwelt gegenüber und findet in sich den Trieb, diese Welt zu erkennen und handelnd auf sie einzuwirken. Da steht er auch schon mitten in den philosophischen Problemen. Wie soll er denn erkennen, um sicher vor Irrtum zu sein? Das ist das erkenntnistheoretische Problem. Zwei Quellen scheinen ihm Wahrheit zu versprechen: die Erfahrung und die Vernunft. Die erstere bietet ihm unmittelbar anschaulich ein Weltbild dar. Die letztere gibt es ihm aus den Händen der Begriffe. Beide Weltbilder weichen aber recht erheblich voneinander ab. Wer hat nun recht? Welchem Quell soll der Mensch vertrauen? Wer sich für die Erfahrung entscheidet, der würde sagen: Nur was ich unmittelbar von der Welt erfahre, kommt für mein Weltbild in Betracht. Alle Erkenntnis entspringt aus meiner Erfahrung. Das ist Erfahrung Philosophie, ist Empirismus. Wer sich dagegen der Leitung der Vernunft überläßt, der würde sagen müssen: Was meine Vernunft über die Welt aussagt, das ist wahr. Sie ist die Quelle der wahren Erkenntnis. Das ist Vernunftphilosophie, ist Rationalismus.

Und an diese Frage nach dem Ursprunge der Erkenntnis schließt sich dann gleich die andere an: wie kommt denn nun die Erkenntnis selber zustande? Ursprung und Zustandekommen der Erkenntnis sind die Gegenstände des Erkenntnisproblems — Empirismus und Rationalismus die beiden entgegengesetzten Standpunkte. Erst wenn der Mensch zu dem Erkenntnisproblem Stellung genommen, wenn er sich also über Ursprung und Zustandekommen der Erkenntnis klar geworden ist, kann er an die Aufgabe herantreten, sich ein Weltbild zu schaffen, d. h. das metaphysische Problem zu lösen. Metaphysik in der alten Bedeutung ist die Wissenschaft vom Uebersinnlichen. Es ist klar, daß der konsequente Empirist, der nur die Erfahrung als Quell der Erkenntnis ansieht, die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft vom Uebersinnlichen, also Unerfahrbaren, leugnen muß. Der Rationalist sagt: meine Vernunft schafft mir unabhängig von der Erfahrung mein Weltbild, also auch die Erkenntnis der übersinnlichen Welt. Es gibt eine Metaphysik als Wissenschaft. Der Empirist sagt: da ich nur das erkennen kann, was Gegenstand meiner Erfahrung werden kann, also nur die sinnliche Welt, so ist eine Metaphysik als Wissenschaft unmöglich. Eine solche entgegengesetzte Stellungnahme zum metaphysischen Problem wird aber auch die Auffassung von den Grundsätzen unseres Handelns der Welt gegenüber stark beeinflussen. Das metaphysische Problem hängt mit dem ethischen Problem zusammen. Empirismus und Rationalismus sind also tiefgreifende Gegensätze.

Kant fand nun diese beiden philosophischen Richtungen in der konsequentesten Ausprägung vor, die sie durch hervorragende Vertreter gefunden hatten. Auf Seiten des Rationalismus herrschte das Leibniz-Wolffsche System — auf Seiten des Empirismus die Locke-Humesche Erkenntnislehre. Ihre Gedanken hat Kant in sich aufgenommen und verarbeitet. Mit ihnen hat er sich auseinandergesetzt und in Zustimmung und Ablehnung schließlich seinen eigenen Weg gefunden. Es wird also für das Verständnis Kants notwendig sein, daß wir uns die Leibniz-Wolffschen Grundgedanken und die Locke-Humesche Erkenntnistheorie etwas genauer ansehen.

Leibniz-Wolff.

Leibniz sagt: alle Vorstellungen, die wir haben können, sind unserer Seele an-

geboren. Von außen her kann nichts in unsere Seele hineingelangen. Die Empfindungen, die ja scheinbar durch Gegenstände der Außenwelt in uns hervorgerufen werden, sind in Wahrheit in uns selber, sind unserer Seele ebenso angeboren wie die Begriffe. Empfindung oder sinnliche Wahrnehmung ist nur dem Grade nach von den Begriffen verschieden, in verworrene Vorstellung. Begriff dagegen ist klare und deutliche Vorstellung. Wahre Erkenntnis ist nur durch Begriffe möglich. Also sind wir ganz auf unsern Verstand angewiesen, wenn wir uns ein richtiges Weltbild verschaffen wollen. Das ist der echte Rationalismus.

Auf dem Wege begrifflichen Denkens ist nun Leibniz zu folgenden metaphysischen Anschauungen gelangt: Die Welt besteht aus unendlich vielen Monaden, das sind kraftbegabte Einzelwesen ohne Ausdehnung, also ohne Körperlichkeit. Da sie voneinander ganz unabhängig sind, darf man sie Substanzen nennen. Die Kraft, die das Wesen der Monaden ausmacht, ist das Vorstellen. Die Welt besteht also aus unendlich vielen vorstellenden Kräften. Diese unterscheiden sich voneinander durch den Grad der Hemmung. Monaden, deren Vorstellungskraft sehr stark gehemmt ist, erscheinen uns als körperliche Wesen, als Materie. Solche Monaden haben nur unbewusste Vorstellungen. Ihnen stehen die Monaden mit bewußten Vorstellungen gegenüber. An und für sich trägt jede Monade alle nur möglichen Vorstellungen in sich. Sie ist ein lebendiger Spiegel des Universums. Aber die Vorstellungen sind eben nicht in allen Monaden zu gleicher Klarheit entwickelt. Die Monaden mit nur dunklen, unbewußten Vorstellungen bilden in ihrer Gesamtheit die unorganische Welt. Monaden, deren Vorstellungskraft sich zu bewußten, von Gedächtnis begleiteten Empfindungen steigert, in denen aber neben den bewußten auch unbewußte Vorstellungen vorhanden sind, heißen Seelen. Die Monade schließlich, die nur klare und deutliche Vorstellungen besitzt, heißt Gott. Das ganze Universum stellt also ein Stufenreich von Vorstellungskräften dar, die zu immer größerer Vollkommenheit aufsteigen. „Alle Dinge sind einander analog, sind vorstellende Kräfte“ und „Alle Unterschiede sind durch stetige Uebergänge, durch Klarheitsgrade, miteinander verbunden“. Das sind die beiden Grundgesetze unserer Welt.

Die in den Monaden wirkende Tendenz, von einer Vorstellung zur andern überzugehen, heißt *Trieb*. Wenn sich dieser Trieb auf bewußte, deutliche Vorstellungen bezieht, wird er zum *Willen*. Der Mensch ist aufzufassen als ein Komplex von Monaden, von denen eine infolge der größeren Klarheit ihrer Vorstellungen die anderen beherrscht. Diese herrschende Monade ist die Seele. Die Gesamtheit der dienenden Monaden ist der Leib. Während nun das Tier in seinem Vorstellungsleben ausschließlich auf die Erfahrung angewiesen ist, d. h. auf Empfindungen und deren Gedächtnisbilder, so besitzt der Mensch in seiner Seele die Fähigkeit, sich zum Selbstbewußtsein zu erheben und Gott und die allgemeinen Wahrheiten zu erkennen. Damit zugleich hat er auch die Fähigkeit, die aus den verworrenen Vorstellungen stammenden Triebe in vernünftigen Willen umzuwandeln. Insofern nun freilich sein Wille ganz von den Vorstellungen abhängt und diese ja von Ewigkeit her in der Seele liegen, so muß man den menschlichen Willen als *unfrei* bezeichnen. Da er aber durch keine äußere Ursache, sondern nur durch sein eigenes in ihm wirkendes Gesetz bestimmt wird, so kann er unter diesem Gesichtspunkte auch *frei* genannt werden. „Frei“ bedeutet dann: von keiner äußeren Ursache, nur von sich selber abhängig. Eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ist ebenso ausgeschlossen wie eine Einwirkung der Monaden aufeinander. Daß der Leib auf entsprechende Willensantriebe hin Bewegungen ausführt, beruht auf einer von Gott vorherbestimmten Harmonie. Gott hat die Monaden von Anfang an so aufeinander abgestimmt, daß ihr Vorstellungsverlauf sich genau so entspricht wie der Gang zweier Uhren, die ganz gleich gestellt worden sind. *Kausalität*, also Zusammenhang der Dinge nach einem Gesetze der Ursache und Wirkung, gibt es in Wahrheit nicht. Wir nehmen sie nur an für das Gebiet unserer verworrenen Vorstellungen, also für die Welt unserer sinnlichen Erfahrung, in der wir nur das für wirklich halten, für dessen Sein ein zureichender Grund vorhanden ist, die wir also mit Hilfe des Satzes vom zureichenden Grunde erkennen. Für das wahre Erkennen, das ein rein begriffliches ist, kann nur das logische Gesetz der Identität und des Widerspruchs gelten, die man so formulieren kann: „Jedes Ding ist mit sich selbst identisch“ und „Was einen Widerspruch enthält, ist falsch“. Aus diesen Grundgesetzen unseres Denkens entspringt die ganze Philosophie.

Diese Leibnizischen Gedanken, die von dem Philosophen Wolff in ein System gebracht worden waren, beherrschten auf Seiten des Rationalismus um die Mitte des 18. Jahrhunderts die deutsche Philosophie. Mit ihnen mußte sich Kant auseinandersetzen, um seinen eignen Standpunkt finden zu können.

Locke-Hume.

Gegen diese rationalistische Denkweise setzte nun von England her eine starke Opposition ein. Schon ein Zeitgenosse Leibnizens, John Locke, war dem Rationalismus entgegengetreten. Er hatte sich die Aufgabe gestellt zu untersuchen: Wie entstehen unsere Vorstellungen? Und wie verhalten sie sich zu ihren Gegenständen? Und er lehrte nun: Es gibt keine angeborenen Vorstellungen. Alle Erkenntnis stammt aus der Erfahrung. Diese ist entweder äußere Erfahrung, also Empfindung, und wird durch die äußeren Sinne vermittelt. Oder sie ist innere Erfahrung, d. h. Selbstwahrnehmung, Reflexion. Äußere und innere Erfahrung liefern unserm Verstande die einfachen Vorstellungen, wie Ton, Farbe, Geruch, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung, Denken, Wollen, Lust, Unlust, Dasein usw. Unser ganzes Wissen ist aus diesen einfachen Vorstellungen zusammengesetzt wie der Homer aus 24 Buchstaben. Der Verstand als passiver empfängt von außen her diese einfachen Vorstellungen genau so, wie ein Spiegel von außen her Bilder empfängt. Indem nun der Verstand als aktiver diese einfachen Vorstellungen miteinander verknüpft, entstehen die zusammengesetzten Vorstellungen. Deren gibt es drei Gruppen: Modi, Substanzen, Relationen.

1. Die Modi sind Vorstellungsverbindungen, die Zustände von Dingen bezeichnen. Dahin gehören: Raum, Zeit, Einheit, Kraft, Entfernung, Ort, Dauer. Sie sind nichts für sich Bestehendes, sondern bestimmen eben nur den Zustand eines von ihnen verschiedenen Dinges.
2. Die Substanzen sind Vorstellungsverbindungen, die etwas für sich Bestehendes, ein Ding, bezeichnen. Solcher Substanzvorstellungen gibt es namentlich zwei: körperliche und geistige Sub-

stanzen. Von den letzteren wird die Vorstellung Gottes abgeleitet.

3. Die Relationen sind Vorstellungen, die Beziehungen zwischen den Vorstellungen ausdrücken. Sie werden gewonnen durch Vergleichen der Vorstellungen miteinander. Zu ihnen gehören die Vorstellungen: Identität und Verschiedenheit und die wichtigste Relation: Kausalität, d. h. Ursächlichkeit. Ursache ist nach Locke „das, was macht, daß etwas Anderes zu sein beginnt“. Wirkung ist „das, was seinen Anfang in etwas Anderem hat“.

Nachdem Locke so die Entstehung der Vorstellungen untersucht hat, fragt er: Wie verhalten sich nun diese Vorstellungen zu ihren Gegenständen? Und er kommt zu dem Resultat:

Diejenigen einfachen Vorstellungen, die sich auf die all-gemeinsten Eigenschaften der Dinge, wie Undurchdringlichkeit, Gestalt, Bewegung beziehen, stellen die Dinge so dar, wie sie objektiv sind. Das heißt also: Die Dinge sind wirklich undurchdringlich, haben wirklich eine bestimmte Gestalt usw. Solche Vorstellungen sind also wirkliche Kopien der Dinge. Die einfachen Vorstellungen dagegen, die uns durch nur ein einziges Sinnesorgan vermittelt werden, wie Farbe, Ton, Geruch, Geschmack — sind nicht Abbilder, sondern nur Wirkungsweisen der Dinge. Das Ding ist nicht farbig, es wirkt in uns nur die Empfindung der Farbe; es tönt nicht, sondern bewirkt in uns nur eine Tonempfindung. Die Vorstellungen der ersten Art — also Gestalt, Undurchdringlichkeit, Bewegung — bezeichnen die primären Eigenschaften der Dinge. Die Vorstellungen der zweiten Art dagegen — Farbe, Ton usw. — geben die sekundären Qualitäten der Dinge an.

Dieselbe Frage nach dem Verhältnis von Vorstellung und Gegenstand muß auch für die zusammengesetzten Vorstellungen aufgeworfen werden. Entspricht denn der Vorstellung einer Substanz, also eines für sich bestehenden Dinges, auch wirklich ein Ding? Das wird nach Locke davon abhängen, ob wir in der Erfahrung bestimmte Eigenschaften immer zusammen antreffen. Wenn das der Fall ist, dann werden wir annehmen dürfen, daß diesen Eigenschaftskomplexen auch wirklich ein Gegenstand, eine Substanz, entspricht. Und

wenn zwei Vorstellungen immer in derselben Reihenfolge wiederkehren, wie z. B. der Donner auf den Blitz, so werden wir annehmen dürfen, daß zwischen ihnen eine Kraft wirksam ist, die sie als Ursache und Wirkung miteinander verbindet.

In diesem Punkte setzt nun der andere Denker ein, der besonders stark auf Kant gewirkt hat: David Hume. Er stimmt mit Locke darin überein, daß alle unsere Erkenntnisse aus der Erfahrung stammt, also aus Empfindungen und deren Verbindungen. Und er will nun die Gesetze untersuchen, nach denen wir diese Verbindungen ausführen. Er kommt zu dem Ergebnis:

Wir verknüpfen unsere Vorstellungen rein mechanisch nach drei Assoziationsgesetzen, nämlich:

1. nach ihrer Ähnlichkeit und Verschiedenheit;
2. nach ihrer räumlichen und zeitlichen Nachbarschaft;
3. nach ihrer kausalen, d. h. ursächlichen Verknüpfung.

Aus dem Verknüpfen der Vorstellungen nach Ähnlichkeit und Verschiedenheit entsteht die Wissenschaft der Mathematik. Sie hat es nur mit dem Verhältnis von Vorstellungen, nicht von Dingen zu tun. Ihre Erkenntnisse entstammen also der Vernunft, nicht der Erfahrung. Sie sind deshalb auch aus der Vernunft beweisbar und gelten allgemein und notwendig.

Der Mathematik als einer Vernunftwissenschaft stehen Physik, Metaphysik und Moral gegenüber. Bei ihnen handelt es sich nicht um Verstellungsverhältnisse, also um Gegenstände unserer Vernunft, sondern um Tatsachen und Tatsachenerhältnisse, die immer auf Empfindungen beruhen. Da nun das Gegenteil einer Tatsache kein logischer Widerspruch ist wie das Gegenteil eines Verstellungsverhältnisses, so kann es auf diesen Gebieten der Erfahrung auch keine allgemeine, notwendige Vernunfterkennnisse geben wie in der Mathematik, sondern nur Wahrscheinlichkeit. Alle Sätze der Physik, Metaphysik und Moral sind nur wahrscheinlich, nicht vernunftnotwendig. Sie können nur glaubt, nicht aber bewiesen werden.

Denn ihr Gegenteil ist denkbar. Wenn wir trotzdem in uns die Neigung finden, zwischen Tatsachen, die regelmäßig aufeinanderfolgen, einen *notwendigen* Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu suchen, so ist das nur eine Folge unserer *Gewöhnung*. In Wahrheit gibt es gar keine *Kausalität* zwischen den Dingen, ebensowenig wie es *Substanzen* gibt. Locke hat sich in diesem Punkte geirrt. *Kausalität* ist weder etwas Wirkliches, eine zwischen den Dingen wirkende Kraft, noch auch ein notwendiger Vernunftbegriff. Es ist vielmehr nur ein *aus der Gewöhnung entstandenes Erzeugnis* unserer *Einbildungskraft*, nämlich die Vorstellung, daß wir von der Vorstellung eines Dinges (etwa „Blitz“) zu der Vorstellung seines gewöhnlichen Begleiters („Donner“) übergehen. Wenn wir dann behaupten, daß auf den Blitz notwendig der Donner folgen müsse, so ist das eine arge Grenzüberschreitung. Wir machen dann unsere nur subjektive, auf Gewohnheit beruhende Nötigung zu einer objektiven Notwendigkeit.

Genau so falsch ist es, wenn wir deshalb, weil wir gewöhnlich immer einen bestimmten Vorstellungskomplex antreffen, behaupten wollen, es müßte außer uns auch ein Träger desselben, eine Substanz, vorhanden sein. *Kausalität und Substanz sind etwas rein Subjektives*. Ueber ihre objektive Realität können wir schlechterdings nichts ausmachen. Was wir aber nicht wissen können, das können wir *glauben*. Und so genügt auch die Wahrscheinlichkeit, die wir auf dem Gebiete der Erfahrung gewinnen können, vollkommen für die Forderungen unseres praktischen Lebens.

Die vorkritischen Schriften.

Durch diese Gegensätze der rationalistischen und empiristischen Denkweise hat sich nun Kant bis zu seinem eigenen Standpunkte hindurchgearbeitet. In den ersten Jahren seiner wissenschaftlichen Tätigkeit stand er ganz unter dem Einflusse der auch in Königsberg herrschenden Leibniz-Wolffschen Richtung, glaubte also insbesondere noch an die Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft. Die Schriften aus dieser rationalistischen Zeit, die etwa bis 1760 reicht, behandeln in der Hauptsache die Probleme der Physik. Sie zeigen schon eine erstaunliche Selbständigkeit. Auch wo Kant zustimmte, ging er doch immer über das Gegebene hinaus und

befruchtete so die Wissenschaft mit neuen Gedanken. Eine Schrift muß hier besonders erwähnt werden: „Die allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ vom Jahre 1755. Hier gab Kant eine Theorie von der mechanischen Entstehung des Weltgebäudes und der Planetenbewegung, die als die Kant-Laplacesche Hypothese noch bis heute unwiderlegt geblieben ist. Laplace ist etwa 40 Jahre später ganz unabhängig von Kant zu fast den gleichen Vorstellungen gekommen. Kant denkt sich die Entstehung des Weltgebäudes folgendermaßen:

Am Anfange war der Weltraum von kleinsten Teilchen der Materie überall erfüllt. Allen diesen Teilchen wohnte als wesentliche Eigenschaft die Anziehungskraft inne. Wäre diese Kraft in allen Teilchen gleich gewesen, so hätte ein ewiger Zustand der Ruhe herrschen müssen. Es hätte also aus dem Chaos keine Welt entstehen können. Nun sind aber diese Teilchen nach Dichtigkeit und Anziehungskraft verschieden. Diejenigen von größter spezifischer Dichtigkeit und Anziehungskraft, die an und für sich weniger Raum einnehmen und auch seltener sind, werden daher bei der gleichen Ausreilung im Weltraume zerstreuter sein als die leichteren Arten. Bei einem auf solche Weise erfüllten Raume dauert die allgemeine Ruhe nur einen Augenblick. Denn sofort werden die zerstreuten Elemente dichter Art die leichteren Elemente zu sich heranziehen, so daß eine im Weltraume zerstreute Anzahl großer Klumpen von Materie entsteht. Diese würden nach ihrer Bildung in einen Gleichgewichtszustand der Anziehung geraten und also in Ruhe bleiben, wenn nicht der Materie außer der Anziehungskraft auch die Abstoßungskraft innewohnte. Infolge derselben werden die Teilchen, die sich gradlinig zu ihrem Anziehungszentrum, ihrer Sonne, hinbewegen wollen, von ihrer Richtung abgelenkt. Sie stoßen auf andere Teilchen, werden von diesen abgestoßen und auf diese Weise in ihrer Fallbewegung gehindert, so daß sich viele Seitenbewegungen ergeben müssen. Nun besteht aber das Naturgesetz, daß stets, wenn Körper sich in ihrer Bewegung hemmen, ein Gleichgewichtszustand der Bewegung hergestellt wird, bei dem das geringste Maß der Hemmung erreicht wird. Die vielen Seitenbewegungen werden also in eine einzige Bewegung ausmünden müssen, die möglichst ein

fach ist. Das ist aber die Kreisbewegung. Also werden die Teilchen, die sich noch nicht mit dem Anziehungszentrum vereinigen konnten, schließlich in annähernden Kreisbahnen um die Zentralkörper laufen. Und zwar werden die Teilchen größerer Dichte dem Zentrum näher sein als die Teilchen geringerer Dichte. Diejenigen Teilchen, die jenen Gleichgewichtszustand nicht erreichen konnten, werden in ihre Sonne hineingezogen und versehen dieselbe dabei infolge ihrer Seitenbewegung in Drehung. Gleichzeitig gerät diese Sonne infolge der bei der Vereinigung entstehenden Reibung in glühenden Zustand. Schließlich bilden sich aus den um die Sonnen schwingenden Teilchen infolge der Anziehungsunterschiede die Planeten.

Wir müssen uns also die Welt als ein System unendlich vieler Sonnen vorstellen, die um eine Zentralsonne herumschweben. Jede Sonne hat wieder eine Anzahl Planeten um sich, die in annähernden Kreisbahnen um ihre Sonne laufen. Die Planeten sind je nach ihrer Dichte verschieden groß und auch verschieden weit von der Sonne entfernt, und zwar nach dem Gesetze: je dichter, desto kleiner und desto näher. Diese mechanische Erklärung der Weltentstehung hat nun freilich ihre Schranke vor der Frage: wie sind nun diese kleinsten Teilchen, also: wie ist die Materie entstanden? Hier stellt sich Kant auf den Boden der Religion. Er sagt: Wir müssen eine Schöpfung der Materie durch einen weisen Urheber annehmen, der in die Materie die Kräfte gelegt hat, die eine mechanische Entstehung des Kosmos ermöglichen. Es gibt einen Gott eben deshalb, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann. Das erste ist also die Schöpfung der Materie. Dann beginnt sofort und von selbst die mechanische Entstehung des Weltgebäudes.

Es soll hier noch erwähnt werden, daß Kant am Schlusse der Abhandlung die Frage erörtert, ob wohl alle Planeten bewohnt seien. Er glaubt sie bejahen zu müssen und spricht die Mutmaßung aus: Je dünner und leichter der Stoff ist, aus dem die Planeten gebildet sind, desto vollkommener werden die Bewohner sein. Also wird die Vollkommenheit der Körper- und Geisterwelt vom Merkur bis zum Saturn — Uranus und Neptun waren damals noch nicht bekannt — je nach den Verhältnissen der Entfernungen:

von der Sonne fortschreiten. Auf dem Saturn wohnen wahrscheinlich Wesen von viel höheren geistigen Fähigkeiten, als wir Menschen sie besitzen.

In dieser Theorie des Himmels steht Kant noch ganz auf rationalistischem Standpunkte. Er glaubt noch, mit Hilfe der Vernunft die Schranken der bloßen Erfahrung überschreiten zu können. Dieselbe Auffassung zeigt sich auch in der 1756 erschienenen Schrift: „*Physische Monadologie*“, die gewissermaßen die Ergänzung zur Theorie des Himmels bildet. Hier wird schon äußerlich durch das Wort „*Monade*“ der Anschluß an Leibniz'sche Gedanken angezeigt. Die kleinsten Teilchen, durch deren Bewegung das Weltgebäude entsteht, werden ihrem Wesen nach genauer bestimmt. Sie sind *Raum ausfüllende Kräfte*. Und zwar ist die Kraft, die ihr Wesen ausmacht, dasjenige, was wir *Un-durchdringlichkeit, Körperlichkeit* nennen. Es gibt keinen Stoff, es gibt nur Kraft. Die *Monaden* sind aber nicht unabhängig voneinander wie nach Leibniz, sondern sie ziehen einander an. *Raum ausfüllende und anziehende Kraft* — das ist das *Wesen der Monaden*.

Schon der Philosoph *Locke* hat im Jahre 1855, also ungefähr 100 Jahre nach dem Erscheinen der physischen *Monadologie*, prophezeit, daß die Wissenschaft auf diese Lehre Kants zurückkommen würde. Und tatsächlich stimmt die moderne Naturphilosophie, soweit sie eine energetische Richtung vertritt, in vielen Punkten mit der kantischen *Monadolehre* überein.

Um das Jahr 1760 tritt ein *Umschwung* im kantischen Denken ein. Er hat sich eingehend mit der *Locke-Humeschen Erkenntnislehre* beschäftigt und beginnt nun an der Berechtigung des Rationalismus zu zweifeln. Dieser empiristische Standpunkt kommt schon in seiner Schrift „*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*“ von 1764 zum Ausdruck. Er scheidet darin genau wie *Hume* scharf die *mathematische Erkenntnis* von der *metaphysischen*. Die Gegenstände der *Mathematik* lassen sich *anschaulich darstellen*, ihre Erkenntnisse sind deshalb von *unmittelbar zwingender Gewißheit*. Die Gegenstände der *Metaphysik* dagegen sind *Begriffe*, die sie *zergliedern und entwirren* soll. Das führt nur zu einem *geringeren Grade von Gewißheit*, der aber zur *Ueberzeugung* hinreichen kann. Insbesondere sind die *ersten Gründe der natürlichen Gottesgelehrtheit* der größten philosophischen *Evi-*

denz fähig, was dagegen von den ersten Gründen der Moral in ihrer gegenwärtigen Verfassung nicht gilt.

Noch deutlicher tritt der empiristische Standpunkt in den „*Träumen eines Geistessehers*“ vom Jahre 1766 zutage. Schon ihr Untertitel: „*Erläutert durch Träume der Metaphysik*“ deutet darauf hin, daß Kant den rationalistischen, dogmatischen Standpunkt verlassen hat, daß er wahre Erkenntnisse auf dem Gebiete des Ueberfinnlichen für unmöglich hält. Die interessante, geistreiche Schrift ist von einem Fräulein von Knobloch veranlaßt worden. Sie hatte Kant in einem Briefe gebeten, ihr doch seine Meinung über den Wundermann Swedenborg zu sagen, der damals so viel von sich reden machte. Dieser Mann behauptete, mit den Seelen Abgeschiedener in Verkehr treten zu können. Und man erzählte sich die wunderbarsten Dinge von ihm. Kant, der auch von andern Seiten über seine Meinung befragt wurde, entschloß sich, der Sache nachzugehen. Er zog Erkundigungen über Swedenborg ein, schrieb sogar einen Brief an ihn, las seine Werke und legte schließlich das Ergebnis seiner Prüfung in seinen „*Träumen eines Geistessehers*“ nieder. Es lautete, wie nicht anders erwartet werden konnte, durchaus negativ. Kant hält Swedenborg für einen „*Kandidaten des Hospitals*“ und meint, daß überhaupt „*die Kenntnis der andern Welt allhier nur erlangt werden kann, indem man etwas von dem Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nötig hat*“. Das ist eine scharfe Absage an die Metaphysik als Wissenschaft vom Ueberfinnlichen. Trotzdem sagt er gerade in den „*Träumen des Geistessehers*“ von sich, daß er in die Metaphysik „*verliebt*“ sei, aber nicht wegen ihrer Neugier im Gebiete des Ueberfinnlichen, sondern weil sie auch die Aufgabe hätte, zu untersuchen, wie weit überhaupt unser Erkennen reiche. Metaphysik als Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft! Damit taucht zum ersten Male deutlich das Problem der kantischen Philosophie auf.

In das Jahr 1770 fällt dann noch die sehr wichtige Schrift über „*Form und Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt*“. Sie enthält schon wichtige Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft. Aber noch brauchte Kant mehr als zehn Jahre, ehe er sein erstes, epochemachendes Werk herausgeben konnte. Im Jahre 1781 erschien die „*Kritik der reinen Vernunft*“. Kant war damals 57 Jahre alt. Erst jetzt hat er einen ganz

eigenen Standpunkt gewonnen, hat sich vom Rationalismus ebenso losgesagt wie vom Empirismus. Mit der Kritik der reinen Vernunft war eine neue philosophische Richtung begründet: der Kritizismus. Sein Wesen zu erfassen, wird uns nach dem Vorhergegangenen nicht schwer fallen.

Das kritische Problem.

Der Kampf zwischen Rationalismus und Empirismus war im Grunde nichts anderes als der Streit über die Frage: Gibt es eine Metaphysik als Wissenschaft vom Uebersinnlichen? Der Rationalist bejaht, der Empirist verneint sie. Beide Standpunkte lagen Kant in gewissem Sinne nahe: der rationalistische, weil er ja — wie er selber sagt — in die Metaphysik verliebt war; der empiristische, weil er von Natur aus einen durchaus kritischen Verstand besaß. Wie war nun dieser Zwiespalt zu heben? War es nicht möglich, beide Standpunkte zu vereinigen?

Der Rationalist sagt: Alle Erkenntnis stammt aus der Vernunft. Wir brauchen nur unsere angeborenen Begriffe aneinanderzufalten. Sinnliche Erfahrung ist nicht nötig. Wir können vielmehr Urteile bilden, die von der Erfahrung ganz unabhängig sind. Und diese müssen, weil sie ja aus der Vernunft stammen und nur das enthalten, was schon in den Vernunftbegriffen vorhanden war, allgemein und notwendig gelten. Solche von der Erfahrung unabhängige Urteile heißen Urteile a priori. Urteile, die einen schon vorhandenen Inhalt nur verdeutlichen, heißen analytische Urteile. Der Rationalist sagt also: Unsere Erkenntnis kommt durch analytische a priori Urteile zustande. Es gibt eine Metaphysik als Wissenschaft vom Uebersinnlichen.

Der Empirist dagegen behauptet: Alle unsere Erkenntnis — mit Ausnahme der mathematischen — stammt aus der Erfahrung. Unsere Urteile sind also von ihr abhängig und sind erst durch sie möglich. Sie sind Urteile a posteriori, Erfahrungsurteile — empirische Urteile. Sie gelten deshalb auch nicht allgemein und notwendig. Daß ein brennender Körper heiß ist, kann ich nur durch Erfahrung wissen. Und wir dürfen eigentlich gar nicht sagen: „Alle brennenden Körper sind

heiß.“ Denn wir haben ja noch gar nicht alle nur möglichen brennenden Körper untersucht. Wir dürften eben eigentlich nur sagen: „Soweit unsere Erfahrung reicht, sind brennende Körper heiß.“ Erfahrungsurteile sind eben nicht allgemeingültig und nicht notwendig. Aber sie erweitern unser Wissen, sie fügen zu dem schon Vorhandenen noch neue Erkenntnisse hinzu. Solche erweiternde Urteile heißen synthetische Urteile. Der Empirist behauptet also: Abgesehen von der Mathematik ist unsere Erkenntnis nur durch synthetische Urteile a posteriori möglich, nämlich durch Erfahrungsurteile.

Wer hat nun recht? Der Rationalist oder der Empirist? Kant sagt: keiner von beiden! Der Rationalist nicht, denn unsere Urteile sind tatsächlich nicht alle analytisch, sondern zum größten Teile erweiternd, also synthetisch. Der Empirist nicht, denn auch die synthetischen Urteile sind nicht alle a posteriori, also empirisch. Es gibt vielmehr auch synthetische Urteile, die unabhängig von der Erfahrung von uns gebildet werden. Es gibt also synthetische Urteile a priori, die notwendig und allgemein gelten. Aber diese können nur auf die Erfahrung, nicht auch auf übersinnliche Dinge angewandt werden. Eine Metaphysik als Wissenschaft von der übersinnlichen Welt ist also unmöglich.

Wir können diese Standpunkte folgendermaßen veranschaulichen:

Rationalismus:	Empirismus:
Alle Urteile sind analytisch und also a priori.	Alle Urteile (außer den mathematischen) sind synthetisch und a posteriori.

Kant: einige Urteile sind synthetisch und doch a priori.

Die wichtige Frage ist nun: wie sind solche synthetische Urteile a priori möglich? Auf diese Frage soll die Kritik der reinen Vernunft antworten. Ihr Gegenstand ist also das menschliche Erkennen. Und zwar soll sie die Quellen und Grenzen unserer Erkenntnis untersuchen, um so den Wahrheitsgehalt desselben feststellen zu können. Der Rationalist glaubt an die unbegrenzte Leistungsfähigkeit und Kompetenz unserer Vernunft.

Der Empirist verneint sie. Kant will sie untersuchen. Also nicht um Gegenstände unserer Erkenntnis handelt es sich in der Kritik der reinen Vernunft, sondern um das Erkennen selber. Sie ist eine erkenntnistheoretische Schrift. Was sich nur auf das Erkennen bezieht, soweit es unabhängig von der Erfahrung ist, nennt Kant transzendental. Solche Erkenntnis ist also frei von aller Erfahrung, ist reines Erkennen. Und die Vernunft, soweit sie auf ein solches reines Erkennen abzielt, heißt reine Vernunft. Die Schrift also, die die Leistungsfähigkeit der reinen Vernunft, ihre Quellen und ihr Geltungsgebiet kritisch untersuchen will, darf mit Recht eine Kritik der reinen Vernunft heißen. Nach dem Gesagten wird uns klar, warum die Kantische Philosophie auch Transzendentalphilosophie oder Kritizismus genannt werden kann. In der Einleitung zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft lesen wir die stolzen Worte: „Ich erühne mich zu sagen, daß nicht eine einzige metaphysische Aufgabe sein müsse, die hier nicht gelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens die Schlüssel dargereicht werden.“ Daß Kant mit Recht so sprechen durfte, sollen die folgenden Vorträge zeigen.



2. Vortrag.

Die Grundformen unseres Anschauens und Denkens.

Synthetische und analytische Urteile — Erkenntnis im allgemeinen — Raum, die Form des äußeren Sinnes — Zeit, die Form des inneren Sinnes — Allgemeine Logik — Transzendente Logik — Die Urteilsformen — Die Denkformen — Transzendente Deduktion.



Synthetische und analytische Urteile.

Im letzten Vortrage war das Werden der Kantischen Philosophie skizziert worden. Heute wollen wir nun an das Ergebnis dieses Wachstumsprozesses, an die fertigen Gedanken herantreten. Und zwar wollen wir zunächst die Kantische Erkenntnislehre betrachten, die uns Kant in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt hat. Ghe ich Sie, meine Damen und Herren, nun aber bitte, mir dahin zu folgen, darf ich Ihnen wohl in einem Bilde andeuten, was uns auf unserm Wege erwartet, nicht um Sie abzuschrecken, sondern um Ihnen Mut zu machen.

Die Kritik der reinen Vernunft möchte ich mit einem steilen, hohen Berge vergleichen. Ueberall zackige Felsen, kaum hier und da ein grüner Baum. Der Aufstieg ist schwierig und mühevoll. Nirgends eine bequeme Bank, die dem müden Wanderer Ruhe bietet. Kein Wunder, wenn gar mancher schon auf halber Höhe daran zweifeln möchte, ob er je den Gipfel erklimmen kann. Wohl hat man versucht, bequemere Wege anzulegen, Promenadenwege, die zwar langsam, aber doch ohne Anstrengung und Gefahr zur Höhe führen könnten. Umsonst! Sie gehen um den Berg herum, doch nicht hinauf zum Gipfel. Kant selber hat einen solchen Versuch gemacht. Als er merkte, daß die Kritik der reinen Vernunft von gar zu vielen mißverstanden wurde, da gab er im Jahre 1783 eine kurze, populäre Fassung unter dem Titel: „Prolegomena“ heraus. Aber der Erfolg war recht gering. Aus dem gewaltigen Berge hat Kant einen Hügel gemacht, der zwar bequemer bestiegen werden kann, der dafür aber auch eine vergleichsweise

recht bescheidene Aussicht bietet. Und das ist's ja gerade, was uns so sehr auf die steile, einsame Höhe der Kritik der reinen Vernunft lockt. Wir ahnen eine weite Fernsicht in neue Welten. Erst von dem Gipfel der Kritik der reinen Vernunft aus wird uns der Blick aufgetan in das gelobte Land der sittlichen Werte. Diese Verheißung soll uns Kraft geben auf unserer mühsamen Wanderung. Wenn Ihnen also, meine Damen und Herren, im heutigen und in den beiden folgenden Vorträgen der Weg oft gar zu steil und zu steinig erscheint, dann denken Sie nur an die Fernsicht von der Höhe aus. Und es werden sich ja auch hier und dort auf unserm Pfade Ruhepunkte finden lassen, wo wir wenigstens Atem schöpfen und auf das zurückblicken können, was wir schon hinter uns haben. Schwierigkeiten in der Kritik der reinen Vernunft umgehen, hieße auf den Gipfel verzichten. Darum wollen wir jetzt im vollen Bewußtsein der bevorstehenden Anstrengung mit Mut und Zuversicht unsere Wanderung beginnen.

Wenn das Problem der Kritik der reinen Vernunft lautet: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“, so hatte Kant zunächst die Aufgabe, das Wesen dieser Urteile im Unterschiede von anderen recht deutlich zu machen. Und das versucht er nun gleich in der Einleitung.

Unter einem Urteile verstehen wir die Verknüpfung mehrerer Vorstellungen miteinander, z. B. die Verknüpfung der Vorstellung „Mensch“ mit der Vorstellung „sterblich“ zu dem Urteile: „der Mensch ist sterblich“. Urteil ist also Vorstellungsverbindung. In unseren Urteilen treten nun zwei Gegensatzpaare auf, die sich auf Entstehung und Geltungsgebiet der Urteile beziehen: synthetisch und analytisch — a priori und a posteriori.

Synthetisch heißt auf deutsch: verbindend, zusammensetzend. Wenn wir mit einem vorhandenen Begriffe, etwa „Kugel“, ein neues Merkmal verbinden, das nicht schon in dem Begriffe steckt, etwa das Merkmal „golden“, so entsteht das Urteil: „Diese Kugel ist golden“. Solch ein Urteil geht über den Inhalt des Begriffes „Kugel“ hinaus. Es erweitert unsere Erkenntnis, setzt etwas Neues zu dem Vorhandenen hinzu. Deshalb heißt es ein synthetisches Urteil. Wenn wir nun solche synthetische Urteile untersuchen, so finden wir: Dasjenige, was zu einem Verstandesbegriff als etwas Neues hinzutreten kann, stammt immer aus der Sinnlichkeit, nicht aus dem Verstande. Nu:

durch unsere Sinne kann unser Verstandesinhalt vermehrt werden. Daraus folgt, unser Verstand kann nur mit Hilfe der Sinnlichkeit, also der Sinne, synthetische Urteile hervorbringen, wie z. B. „Diese Kugel ist golden“.

Anders liegen die Verhältnisse beim analytischen Urteile. Analytisch heißt „auflösend“, „zergliedernd“. Im analytischen Urteile wird also der Inhalt eines Verstandesbegriffes nur zergliedert. Ein schon in ihm vorhandenes Merkmal wird herausgelöst und mit dem Begriffe verbunden, z. B. „Die Kugel ist rund“. Das Merkmal „rund“ steckt schon im Begriffe Kugel. Wenn ich mir eine Kugel denke, so denke ich mir ohne weiteres die Eigenschaft „rund“ mit hinzu. Daher kommt es auch, daß ich sagen kann: „Jede Kugel ist rund“ oder auch: „Die Kugel ist notwendigerweise rund“. Ein nichttrundes Ding ist eben keine Kugel, widerspricht meinem Begriffe „Kugel“. Das heißt also: Das analytische Urteil: „Die Kugel ist rund“ gilt allgemein (für jede Kugel) und notwendig (für jeden Menschen). Und weil ich dieses Merkmal „rund“ ja schon in meinem Begriffe „Kugel“ vorfinde, so brauche ich auch gar keine sinnliche Erfahrung dazu, um zu erkennen, daß die Kugel rund ist. Die analytischen Urteile lassen sich vielmehr unabhängig von der Erfahrung bilden. Was aber von der Erfahrung unabhängig erkannt wird, heißt apriori. Also können wir sagen: Alle analytischen Urteile sind Urteile apriori. Und wir erkennen diese Apriorität eben daraus, daß diese Urteile allgemein und notwendig gelten.

Das synthetische Urteil: „Diese Kugel ist golden“ kann ich dagegen erst dann bilden, wenn ich das Merkmal „golden“ in der Sinnlichkeit vorfinde, wenn ich die goldene Farbe sehe. Dazu ist also erst eine sinnliche Erfahrung nötig. Solch ein synthetisches Urteil kann ich also erst mit Hilfe der Erfahrung bilden. Man nennt es ein Urteil aposteriori. Es gilt nur für den bestimmten, gegebenen Fall, nicht aber allgemein (denn nicht alle Kugeln sind golden) und nicht notwendig (denn wir können uns auch andere als goldene Kugeln denken).

Hume sagte: alle mathematischen Sätze sind analytische Urteile apriori, alle übrigen Urteile dagegen sind synthetische Urteile aposteriori, Erfahrungsurteile, kommen also erst mit Hilfe der Erfahrung zustande.

Dagegen sagt nun Kant: es gibt synthetische Urteile apriori, also erweiternde Urteile, die doch

ohne die äußere Erfahrung zustande kommen. Wir greifen z. B. den mathematischen Satz $4 + 5 = 9$ heraus. Er gilt allgemein und notwendig. Kein Mensch kann sich aus $4 + 5$ eine andere Summe als 9 bilden. Was aber allgemein und notwendig gilt, muß apriori in uns liegen. Also ist der Satz $4 + 5 = 9$ zweifellos ein Urteil apriori, ist also nicht erst aus der äußeren Erfahrung gewonnen. Ist er nun aber ein analytisches oder ein synthetisches Urteil apriori? Hume sagt: er ist ein analytisches Urteil. Ich denke mir mit der Summe $4 + 5$ ohne weiteres zugleich den Summenwert 9 mit, wie ich mir mit dem Begriffe „Kugel“ das Merkmal „rund“ mitdenke. Dagegen sagt Kant: Der Satz $4 + 5 = 9$ ist ein synthetisches Urteil apriori. Denn der Begriff der Summe $4 + 5$ enthält weiter gar nichts als die Vorstellung der Vereinigung beider Zahlen in eine einzige. Welches diese einzige Zahl ist, das kann ich aus der bloßen Zergliederung des Begriffes $4 + 5$ gar nicht finden. Man muß vielmehr über diesen Begriff $4 + 5$ hinausgehen. Das ist aber eben nur durch die Sinnlichkeit möglich, indem man rein innerlich oder auch an äußeren Gegenständen, etwa an den Fingern, zählt. Daß man wirklich mit den Summanden nicht auch zugleich die Summe denkt, das merkt man deutlich, wenn man recht große Summanden wählt, etwa $7586 + 6357$. Das bedarf erst einer Rechnung, einer Zählung, ehe die Summe gefunden wird. Der Satz $7586 + 6357 = 13943$ ist also zweifellos ein synthetisches Urteil, das zu dem Begriffe $7586 + 6357$ eben noch den Begriff der Summe 13943 hinzutut. Es ist aber auch zweifellos ein apriorisches Urteil, denn es gilt für alle nur möglichen Fälle und für jeden Menschen. Nun sagten wir aber doch, daß synthetische Urteile, und also auch unser Satz $4 + 5 = 9$, ohne die Sinnlichkeit nicht zustande kommen könnten. Erst die Sinnlichkeit bringt das Neue, in unserm Falle die Summe 9 hinzu. Wie kann aber etwas Sinnliches in ein Urteil hineinkommen, das doch als apriorisches Urteil unabhängig von der Erfahrung gelten soll? Da müßte es doch eine reine, erfahrungsfreie Sinnlichkeit geben. Ist das der Fall?

Wir sehen, das Problem: Wie sind synthetische Urteile apriori möglich? greift ganz tief in die Wurzeln des menschlichen Erkenntnisvermögens hinunter. Auf welche Weise hat Kant die Lösung gefunden hat, und wie sie lautet, das wollen wir nun zu erfassen versuchen.

Erkenntnis im allgemeinen.

Erkennen heißt, eine Vorstellung mit ihrem Gegenstande zur Uebereinstimmung bringen. Ich sage z. B.: Ich habe ein Ding als eine Rose erkannt, wenn ich die Merkmale meines Verstandesbegriffes „Rose“ in einem äußeren Gegenstande wiederfinde. In jedem Erkenntnis steckt also 1. etwas Äußereres, ein Gegenstand, ein Stoff und 2. etwas Inneres, das ich an diesen Stoff heranbringe. Das kann ich die Form nennen. Ich kann also sagen: Zu jedem Erkenntnis gehört ein Stoff und eine Form. Der Stoff ist das, was erkannt wird. Die Form ist die Art, wie wir dasselbe erkennen. Der Stoff wird uns von außen gegeben, so wie dem Bildhauer der Marmorblock gegeben wird. Die Form bringen wir in den Stoff hinein. Erst dadurch, daß wir den Stoff formen, wird er zu einem Erkenntnis. Wie ist es nun möglich, daß uns ein Stoff von außen her gegeben wird? Das setzt zweierlei voraus: erstens etwas außer uns, das auf uns einwirkt, etwa ein Ding, das wir „Rose“ nennen; zweitens ein Vermögen in uns, von diesem Etwas beeinflusst, affiziert, zu werden, so daß wir die Empfindungen rot, weich, duftend haben können. Dieses Vermögen ist unsere Sinnlichkeit. Es ist als aufnehmendes Organ rein passiv, ist das Vermögen der Empfänglichkeit für äußere Einwirkung.

Diese Einwirkungen müssen nun von unserer Sinnlichkeit aufgenommen werden. Damit fängt schon das Formen des Rohstoffes an. Er muß also die Formen annehmen, die der Auffassungsweise unserer Sinnlichkeit entsprechen. Diese Formen nennen wir Anschauungen. Wir können also sagen: Durch unsere Sinnlichkeit wird uns der Rohstoff der Erkenntnis in Form von Anschauungen gegeben. Jede bewußte Empfindung ist zugleich auch Anschauung.

Aus bloßen Anschauungen allein würde aber noch kein Erkenntnis entstehen. Vor uns steht unsere Rose. Sie wirkt auf unsere Sinne ein. Wir haben Gesicht-, Geruchs-, Tastempfindungen. Ehe wir nun erkennen können: „das ist eine Rose“, müssen alle diese bloßen Anschauungen miteinander verknüpft werden zu dem Begriffe Rose. Diese Verknüpfung leistet der Verstand. Er drückt also auch seine Gesetzmäßigkeit in den Roh-

stoff der Erkenntnis, so daß jedes Erkenntnis die Formen unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes in sich tragen muß. Folgendes Schema kann uns das Gesagte veranschaulichen:

Erkenntnis:

Stoff (Empfindung)
wird unserer Sinnlichkeit
gegeben.

- Form:
1. Der Sinnlichkeit:
Auffassungsweisen.
 2. Des Verstandes:
Verknüpfungsweisen.

Welches sind nun diese Formen? Wer sie auffinden könnte, der hätte damit zugleich das Wesen unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes entdeckt. Der wüßte dann, wie und wodurch Erkenntnis zustande kommt. Vor Kant hatte noch niemand diese Frage nach dem Wesen, nach der Form unserer Erkenntniskräfte aufgestellt. Locke und Hume hatten die schon geformten Vorstellungen und die daraus entspringenden Erkenntnisse kritisch untersucht. Kant will die Erkenntniskräfte untersuchen und glaubt, daß er dann erst die Erkenntnisse selbst nach Wesen und Wert richtig verstehen kann. Denn wie sich im fertigen Kunstwerke das Wesen der kunstschaffenden Kräfte spiegelt, so muß sich im fertigen Erkenntnis das Wesen des Erkenntnisvermögens abbilden. Und wie man das Kunstwerk sicher besser verstehen kann, wenn man das Wesen des künstlerischen Schaffens kennt, so wird man auch das Erkenntnis besser verstehen, wenn man das Wesen der erkennenden Kräfte kennt.

Wie können wir nun diese Formen unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes auffinden? Ein Fingerzeig ist uns gegeben: Wenn ein Erkenntnis erst durch diese Formen zustande kommt, so müssen diese Formen der Anlage nach unabhängig von aller Erfahrung schon in uns liegen. Sie müssen also a priori sein, gerade so wie der Meißel des Bildhauers vor dem fertigen Bildwerke da sein muß. Das bedeutet aber: das was diese apriorischen Erkenntnisformen in die Erkenntnisse hineinragen, muß allgemeingültig und notwendig sein. Wenn wir also von einem Erkenntnisse alles Zufällige wegnehmen, also alles, was von außen her kommt, was aus der Empfindung stammt, so wird zuletzt etwas übrig bleiben, was

wir uns nicht wegdenken können, ohne das Erkenntnis überhaupt aufzuheben. Dieses Notwendige muß dann eben das sein, was aus unserm Erkenntnisvermögen, nicht aber aus der äußeren Erfahrung stammt. Auf diesem Wege können wir die Formen der Sinnlichkeit sowohl als auch des Denkens auffinden.

Raum, die Form des äußeren Sinnes.

Unter Sinnlichkeit versteht also Kant die Fähigkeit unseres Gemütes, von äußeren Gegenständen, etwa einer Rose, affiziert, beeinflusst zu werden. Die Wirkung dieser äußeren Gegenstände auf unser Gemüt, also in unserm Falle die rote Farbe, den Duft usw., nennt er Empfindungen. Die Art, wie wir diese Empfindungen in uns aufnehmen, heißt Anschauung. Die Anschauung steht dem Begriffe gegenüber. Die bloße empirische Anschauung einer Rose würde ich dann haben, wenn ich aus meiner Vorstellung „Rose“ alles das wegnehme, was der Verstand über sie denkt, wenn ich mich also ganz ohne Gedanken der Einwirkung des Dinges überlasse, das ich „Rose“ nenne. Solch eine Anschauung ist — als Inhalt unseres Gemütes — eine Vorstellung und zwar eine Vorstellung, die sich ganz unmitttelbar auf ihren Gegenstand bezieht. Will ich nun in meiner Anschauung „Rose“ das auffinden, was nicht fortgedacht werden kann, ohne daß es die Vorstellung überhaupt aufhebt, will ich also das Apriorische auffinden, so brauche ich nur alles wegzunehmen, was aus der Empfindung stammt, also aus der Wirkung des äußeren Gegenstandes auf meine Sinnlichkeit, so z. B. die Farbe, den Geruch, Oberflächenbeschaffenheit, Weichheit usw. Wenn ich das tue, so finde ich: ich kann mir alles wegdenken, nur nicht die räumliche Ausdehnung. Wenn ich mir auch die wegdenke, dann habe ich keine Vorstellung eines Dinges mehr. Und so ergeht es mir mit jeder anderen Anschauung. Die räumliche Ausdehnung ist ein allgemeiner, notwendiger Bestandteil jeder Anschauung.

Was folgt daraus? Die räumlichen Eigenschaften stammen nicht von den Dingen außer mir her. Denn was aus der äußeren Erfahrung stammt, ist immer nur zufällig, kann also auch anders gedacht werden. Sondern sie sind in mir selber. Ich selber bringe

also den Raum an die Dinge heran. Der Raum ist nicht ein Ding außer uns, sondern ist nur eine Vorstellung in uns. Er ist die Art und Weise, wie wir auf Grund der Beschaffenheit unseres Erkenntniswerkzeugs gegebene Empfindungen auffassen und dadurch zu Anschauungen formen. Er ist also eine ursprüngliche Auffassungsweise, eine Vorstellung apriori. Und weil bei allen Menschen die Struktur des Erkenntnisorgans dieselbe ist, so müssen sich auch alle Menschen die Dinge im Raume vorstellen. Die Raumvorstellung muß also allgemein und notwendig sein. Ob es Wesen gibt, die eine andere als räumliche Anschauung haben, das können wir nicht wissen. Möglich ist es. Wie die Dinge, die wir anschauen, an sich sind, d. h. losgelöst von unserm Erkenntnisvermögen, das wissen wir nicht. Was ich „Rose“ nenne, das ist ja in Wahrheit immer nur meine eigne Vorstellung, meine Erscheinung. Das ist gar nicht rot oder gelb, ist gar nicht duftend, weich, sondern das wirkt nur in mir diese Empfindungen. Das ist auch gar nicht ausgedehnt, sondern es scheint mir nur so zu sein, weil ich es nur unter den Formen des Raumes anschauen kann. Was ich anschau, ist eben nicht die Rose als Ding an sich, sondern das ist meine Erscheinung. Allgemein gesagt: alle Dinge sind für meine Anschauung, und damit auch für meine Erkenntnis, nur Erscheinungen. Die Dinge an sich selber, also die Dinge, wie sie losgelöst von meinem Erkenntnisvermögen sind, kann ich nicht erkennen.

Wir sehen vor uns dieses Pult. Es wirkt auf unsere Sinne ein, erregt in uns Empfindungen. Wir sehen an ihm eine bestimmte Farbe und eine bestimmte Gestalt. Und wenn wir es berühren, da fühlen wir einen Widerstand, haben Tastempfindungen. Dieses Pult muß also etwas sein, was wirklich außer uns existiert. Wir dürfen also mit Recht sagen: „da ist etwas“. Und wir sind auch ganz sicher: wenn wir aus diesem Saale hinausgehen, da wird dieses Etwas noch immer da sein auch ohne unsere Gegenwart. Wird es aber auch dann noch diese Farbe haben? Nein! Denn die Farbe ist ja nur eine Empfindung in uns, ist etwas rein Subjektives. Es hat ja auch jetzt in Wirklichkeit diese Farbe gar nicht. Es wirkt vielmehr nur so auf uns ein, daß wir es farbig sehen. Hätten wir ein anders organisiertes Auge, so würde es uns viel leicht in ganz anderer Farbe erscheinen. Und wie steht es denn mit seiner Gestalt? Ist es denn wirklich so im Raume ausgedehnt, wie es unsern Sinnen erscheint? Wer dürfte

das behaupten! Wir wissen ja gar nicht, ob es nicht Wesen gibt, die keine Raumanschauung haben. Für solche Wesen wäre dieses Pult eben nicht ausgedehnt, hätte dafür aber vielleicht eine Erscheinungsform, die uns ganz unzugänglich wäre. Wenn wir von diesem Dinge „Pult“ sprechen, dann meinen wir eben immer dieses Ding in der Form, wie es uns erscheint. Und was wir Eigenschaften dieses Dinges nennen, das sind nur die Eigenschaften der Erscheinung des Dinges. Wir müssen streng auseinanderhalten „das Ding an sich“ und die „Erscheinung des Dinges“. Vom Ding an sich, also in unserm Falle von dem Pulte an sich, wissen wir weiter gar nichts, als daß es in ganz bestimmter Weise auf uns wirkt, daß es in uns ganz bestimmte Empfindungen erregt. Daß wir auf Grund dieser Empfindungen dem Pulte nun eine räumliche Ausdehnung geben, ist unser eigenes Werk. Wir können eben die von außen stammenden Empfindungen nicht anders als in der Form des Raumes auffassen. Wer eine blaue Brille vor den Augen hat, der wird alle Dinge blau sehen. Wer die Raumanschauung in sich hat, der wird alle Dinge räumlich ausgedehnt sehen. Und genau so wie wir uns hüten werden zu sagen: „alle Dinge sind blau“, weil die Brille sie uns blau zeigt, so müssen wir uns hüten, zu behaupten, die Dinge an sich seien ausgedehnt. Wir werden vielmehr sagen müssen: von den Dingen an sich wissen wir gar nichts. Was wir anschauen, sind nur unsere Erscheinungen, also nur unsere subjektiven Vorstellungen. Aber da alle Menschen die gleiche Struktur des Erkenntnisorgans, also auch dieselbe Raumanschauung besitzen, so wissen wir: die Erscheinung dieses Pultes wird für alle Menschen dieselben Eigenschaften haben, denn das Pult an sich wirkt ja auf alle in derselben Weise ein. Menschen mit anormalen Sinnesorganen, etwa Farbenblinde, werden allerdings in einzelnen andere Empfindungen haben. Aber sie werden dieselben doch alle räumlich ordnen. Und so wird dieses Pult uns allen in derselben räumlichen Gestalt erscheinen.

Der Raum ist also kein Ding außer mir, sondern er ist meine Vorstellung. Es gibt nun aber, wie wir schon hörten, zwei Arten von Vorstellungen: Anschauungen und Begriffe. Die Anschauung ist eine Einzelvorstellung. Sie bezieht sich also nur auf einen bestimmten Gegenstand, etwa auf unsere Rose. Und zwar bezieht sie sich unmittelbar auf diesen Gegenstand. Der Begriff dagegen ist eine Allgemeinvor-

stellung. Er enthält also viele Gegenstände unter sich und bezieht sich auf sie durch das Mittel der Merkmale. Habe ich eine Anschauung „Baum“, so stelle ich mir einen ganz bestimmten Baum unmittelbar vor. Habe ich den Begriff Baum, so denke ich mir eine Summe von Merkmalen, wie rund, hoch, holzig, grün usw., und jeder beliebige Baum fällt nun unter diesen Begriff.

Wie steht es nun mit der Vorstellung des Raumes? Ist sie ein Begriff oder eine Anschauung? Die Antwort kann nur lauten: Der Raum ist eine Anschauung, denn man kann sich nur einen einzigen Raum vorstellen. Wenn man von Räumen redet, so meint man nur Teile eines und desselben einzigen Raumes. Der Raum ist also eine Einzelvorstellung, d. h. eben eine Anschauung. Und zwar ist er eine Anschauung a priori, d. h. er ist nicht aus der Erfahrung gewonnen. Wenn jemand sagen wollte: „Die Vorstellung „Raum“ wird erst gewonnen aus meiner Erfahrung, daß Gegenstände „außer mir“ existieren“, so müßte dem geantwortet werden: „Daß ich die Erfahrung eines „außer mir“ haben kann, wird ja erst durch den Raum ermöglicht. Ich selber bringe das „außer mir“ erst an die Empfindungen heran und damit zugleich in die Erfahrung hinein.“ Der Raum ist also keine empirische Anschauung, sondern eine Anschauung a priori. Durch ihn werden äußere Gegenstände meiner Erfahrung erst ermöglicht. Wenn man unsere Sinnlichkeit, soweit sie sich auf äußere Gegenstände bezieht, den äußeren Sinn nennt, so kann man sagen: Der Raum ist die reine a priori Anschauungsform unseres äußeren Sinnes.

Wenn wir das wissen, dann können wir auch das Wesen der geometrischen Sätze erkennen. Hume sagt: Die geometrischen Sätze sind analytische Urteile a priori, d. h. sie sind ohne Zuhilfenahme der Erfahrung auf dem Wege des zergliedernden Denkens gewonnen. Sie sind in den obersten geometrischen Begriffen schon enthalten und werden vom Verstande nur herausgewickelt. Sie sind also nicht erweiternd, sondern nur erläuternd.

Dagegen sagt Kant: Die Sätze der Geometrie sind allerdings a priori, denn sonst könnten sie nicht allgemein und notwendig sein. Sie sind aber nicht bloß erläuternd, sondern sind erweiternd. Sie sind also synthetische Urteile a priori. Synthetische Urteile kommen aber niemals durch Zergliederung von Begriffen zustande.

sondern nur dadurch, daß unserm Verstande Anschauungen gegeben werden. Wenn also synthetische Urteile apriori entstehen sollen, so müssen unserm Verstande *Anschauungen* gegeben werden, die nicht aus der Erfahrung stammen. Gibt es denn solche reine, erfahrungsfreie Anschauungen? Gewiß! Wir haben in uns die reine *Raumananschauung*, die nicht aus der Erfahrung stammt. Sie gibt uns die Gegenstände der Geometrie. Daß z. B. zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie möglich ist, das kann ich rein verstandesmäßig, also durch ein analytisches Urteil, nicht einsehen. Dazu brauche ich die Anschauung. Aber ich bin nicht auf die äußere Erfahrung angewiesen, etwa darauf, daß ich mir zwischen zwei Punkte eine gerade Linie zeichne. Sonst könnte ja mein Satz nicht allgemein und notwendig gelten, sondern nur für die Fälle, die ich gesehen habe. Ich kann mir vielmehr eine gerade Linie zwischen zwei Punkten apriori konstruieren, also rein innerlich, mit Hilfe meiner reinen apriorischen Raumananschauung. Ich schaue die Gegenstände der Geometrie in mir, wie ich außer mir die Gegenstände der äußeren Erfahrung schaue. Und so wie ich schaut sie jeder Mensch, weil er ja dieselbe Raumananschauung hat wie ich. Solche geometrische Sätze müssen also allgemein und notwendig gelten. Damit ist schon die eine Frage beantwortet, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft aufstellt: Wie sind synthetische Urteile apriori in der Geometrie möglich? Antwort: Sie sind möglich, weil uns ihre Gegenstände durch unsere reine Raumananschauung apriori gegeben werden.

Ogleich Kant sagt: „der Raum ist nur meine Vorstellung“, darf er doch zugleich auch behaupten: „der Raum hat empirische Realität“, d. h. er existiert wirklich für die Gegenstände meiner Erfahrung. Denn ein Ding wird ja erst dadurch ein Gegenstand meiner Erfahrung, daß es meinem äußeren Sinne gegeben wird. Dann nimmt es aber eben die Form dieses äußeren Sinnes an, nämlich die räumliche. Die Dinge erscheinen mir alle in der Form des Raumes. Als meine Erscheinungen haben sie wirkliche, räumliche Eigenschaften. Für die Welt der Erscheinungen, für die sinnliche Anschauung ist also der Raum etwas Wirkliches, etwas Reales. Wenn wir dagegen die Dinge betrachten ohne Rücksicht auf unsere Sinnlichkeit, so ändert sich sofort die Bedeutung des Raumes.

Für die Dinge an sich hat der Raum keine Wirklichkeit. Für sie ist er nur etwas Ideales. Die Erscheinungen sind alle im Raume, weil wir sie erst hineingebracht haben. Von den Dingen an sich dagegen wissen wir nichts. Wir dürfen ihnen also keine räumlichen Eigenschaften zusprechen.

Zeit, die Form des inneren Sinnes.

Unsere Sinnlichkeit ist nun nach zwei Richtungen hin unterschieden. Insoweit sie uns äußere Gegenstände vorstellt, nennen wir sie äußeren Sinn. Die Form dieses äußeren Sinnes ist der Raum. Insoweit sie sich dagegen auf unser Inneres bezieht, heißt sie innerer Sinn. Der innere Sinn vermittelt nun freilich keine Anschauung von unserm Innern, unserer Seele selber, aber er gibt uns Anschauungen von unseren inneren Gemütszuständen. Diese Gemütszustände nennen wir Vorstellungen. Auch hier müssen wir fragen: Was ist in allen solchen Anschauungen innerer Zustände, also was ist in unseren Vorstellungen allgemein und notwendig vorhanden? Das könnte nicht aus der Erfahrung stammen, müßte also apriori sein. Wenn wir nun verschiedene Anschauungen innerer Zustände, z. B. Gefühle oder Willensregungen, miteinander vergleichen, so finden wir: Diese Vorstellungen sind untereinander durchaus verschieden. Aber alle haben sie eins gemeinsam, das wir nicht wegdenken können: sie verlaufen in der Zeit. Denken wir uns die Zeit aus einer solchen inneren Anschauung, etwa aus dem Gefühle der Lust, weg, so heben wir damit die Anschauung selber auf. Denken, Fühlen, Wollen, also alle inneren Gemütszustände, sind ohne die Zeit nicht erfahrbar. Wenn nun die Zeit allen diesen Anschauungen notwendig innewohnt, wenn wir sie nicht von ihnen wegdenken können, so kann sie auch nicht von außen her in unser Gemüt hineingebracht worden sein. Sie kann kein äußeres Ding sein. Sie muß vielmehr apriori in uns sein. Wir finden hier daselbe wie beim Raume: die Zeit ist die Form unserer inneren Anschauung. Wir können nicht anders in uns hineinschauen, als in der Form der Zeit. Daher kommt es, daß nun alles, was wir in uns finden, also alle unsere Vorstellungen, die Form der Zeit in sich tragen. Und

da uns ja auch alles Aeußere nur als Erscheinung, d. h. als Vorstellung, gegeben wird, so muß auch alles Aeußere in der Zeit sein, weil eben jede Vorstellung in der Zeit verläuft. Oder mit Kants Worten: „Alle Erscheinungen überhaupt, d. h. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit.“ Die Zeit ist also nicht etwas, das außer uns für sich besteht. Sie ist auch nicht etwas, das den Dingen an sich als Eigenschaft anhängt; sie ist vielmehr ganz wie der Raum eine Vorstellung a priori, die wir erst an die Dinge heranbringen. Der Raum ist die Form unseres äußeren Sinnes. Die Zeit ist die Form unseres inneren Sinnes.

Daß sie kein Begriff, sondern eine Anschauung a priori ist, läßt sich ganz entsprechend nachweisen wie beim Raume. Wir können uns nur eine unendliche Zeit vorstellen, die die einzelnen bestimmten Zeiten als ihre Teile in sich enthält. Also ist die Zeit eine Einzelvorstellung, d. h. eine Anschauung, und zwar eine Anschauung a priori. Wer etwa behaupten wollte, die Vorstellung der Zeit würde erst aposteriori aus der Erfahrung gewonnen, daß die Erscheinungen nacheinander sind, dem müßte geantwortet werden: daß ich in der Erfahrung ein Nacheinander entdecke, liegt nicht an den Dingen, sondern an mir. Nicht die Zustände der Dinge sind nacheinander, sondern meine Sinnlichkeit ist so beschaffen, daß sie die Zustände der Dinge nur unter der Form des Nacheinanders, also der Zeit, anschauen kann. Das Nacheinander, das ich in der Welt der Erscheinungen entdecke, habe ich erst in sie hineingebracht. Eben darum müssen alle Erscheinungen in der Zeit sein und müssen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit stehen. Diese Zeitverhältnisse finden nun aber ihren Ausdruck in den Sätzen der Arithmetik und der allgemeinen Naturlehre, z. B. in den Gesetzen von der Bewegung. Diese Sätze gelten allgemein und notwendig, müssen also a priori sein. Und sie sind synthetisch; sie erweitern unser Wissen. Sie sind nicht bloß der herausgemidelte Inhalt eines uns schon gegebenen Begriffes. Wie sollten wir denn auf dem Wege des bloßen zergliedernden Denkens die Vorstellung der Veränderung gewinnen können, die doch die Grundlage der Bewegungslehre ist? Wir brauchen notwendig die Zeitvorstellung dazu. Durch die unabhängig von der Erfahrung aus uns selber

entspringende Zeitanschauung werden uns eben auch die Zeitverhältnisse apriori gegeben. Aus ihnen formt dann der Verstand unabhängig von der Erfahrung die Sätze der reinen Naturlehre. So verstehen wir, wie in der reinen Naturlehre synthetische Urtheile apriori möglich sind. Mit welchen Mitteln nun freilich der Verstand den ihm von der Sinnlichkeit apriori gegebenen Stoff zu formen vermag, das bedarf erst noch der Untersuchung.

Wie schon vom Raume darf Kant auch von der Zeit behaupten: obgleich sie nur unsere Vorstellung ist, so hat sie doch empirische Realität, d. h. sie existiert wirklich für die Welt der Erscheinungen. Denn die Erscheinungen sind ja alle nur unsere Vorstellungen. Und in unseren Vorstellungen steckt ja die Zeit wirklich drin. Wir dürfen nicht sagen: Die Dinge an sich sind in der Zeit. Denn von den Dingen an sich wissen wir nichts. Wir dürfen aber sagen: Die Dinge als Erscheinungen sind alle notwendig in der Zeit. Die Zeit hat also für die Erscheinungswelt Realität, für die Dinge an sich dagegen nur Idealität. Raum und Zeit haben empirische Realität und zugleich transzendente Idealität.

Allgemeine Logik.

Wir sagten: jedes Erkenntnis entspringt aus zwei Quellen unseres Gemütes, aus der Sinnlichkeit und aus dem Verstande. Durch unsere Sinnlichkeit (äußeren und inneren Sinn) werden uns Gegenstände gegeben als Anschauungen, und zwar immer in der Form des Raumes und der Zeit. Sie sind der Stoff der Erkenntnis. Durch den Verstand wird dieser Stoff nun geformt. Durch ihn erst werden die gegebenen Gegenstände gedacht oder, was dasselbe ist, erkannt. Ohne den Verstand wären unsere bloßen Anschauungen uns unverständlich. Der Verstand muß sie erst unter Begriffe bringen, wenn wir die Gegenstände der Anschauungen erkennen sollen. Anschauung ohne Begriff ist blind. So können aus den reinen apriorischen Anschauungen der Raum und Zeitverhältnisse die Sätze der Mathematik und reinen Naturlehre nur entspringen, wenn der Verstand sie formt. Die Sinnlichkeit ist eben auf den Verstand angewiesen. Umgekehrt ist aber auch der Verstand auf die Sinnlichkeit

angewiesen, wenn er etwas erkennen soll. Es müssen ihm von der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben werden. Sonst bekommen ja seine Begriffe keinen Inhalt. Begriffe ohne Anschauung sind leer. Sinnlichkeit und Verstand müssen zusammenwirken, sonst ist keine Erkenntnis möglich.

Die Formen der Sinnlichkeit haben wir kennen gelernt. Der Raum ist die Form des äußeren, die Zeit die Form des inneren Sinnes. Wie steht es nun um die Form unseres Verstandes? Wie wir in jeder Anschauung die Form unserer Sinnlichkeit, nämlich das Räumlich-Zeitliche wiederfinden, so müssen wir doch in jedem empirischen Begriffe auch die Form des Verstandes wiederfinden können. Wie dies möglich ist, damit beschäftigt sich Kant in dem Teile der Kritik der reinen Vernunft, den er transzendentale Logik nennt. Die Lehre von Raum und Zeit bezeichnet er dagegen als transzendentale Aesthetik.

Logik schlechthin ist die Wissenschaft von den Verstandesregeln. Als allgemeine reine Logik beschäftigt sie sich mit den Verstandesregeln, die unabhängig von der Erfahrung gelten, also mit der bloßen Form des Denkens überhaupt. Sie fragt: nach welchen Gesetzen muß ich die Begriffe miteinander verbinden, wenn ich richtig denken will. Sie untersucht also lediglich das Verhältnis der Vorstellungen zueinander. Um die Gegenstände der Begriffe kümmert sie sich gar nicht. Wenn ich also wissen will, wie ich mir aus den bloßen Empfindungsmerkmalen den empirischen Begriff einer Rose bilden kann, so darf ich mich nicht an die allgemeine reine Logik wenden. Sie sagt mir höchstens: du darfst nicht widersprechende Merkmale demselben Gegenstande zusprechen, darfst also z. B. nicht behaupten, diese Rose sei zugleich rot und nicht rot. Das verbietet das logische Gesetz vom Widerspruch. Wie ich aber von der bloßen Anschauung zum Begriffe Rose gelangen kann, das sagt sie mir nicht. Dazu ist eben eine Logik notwendig, die sich mit der Frage beschäftigt: Durch welche Beschaffenheit meines Verstandes sind Begriffe von Gegenständen möglich, und wie können sich diese Begriffe auf Gegenstände beziehen? Solch eine Logik muß transzidental heißen, wenn man unter transzidental alles das versteht, was sich auf Ursprung und Geltung unserer Erkenntnisse bezieht.

Eine allgemeine Logik fand Kant schon vor. Aristoteles, der Zeitgenosse Alexanders des Großen, hatte sie begründet und ihr in seinem Organon eine solche Vollkommenheit gegeben, daß bis zu kants Zeiten wenig daran geändert worden war. Die Elemente des logischen Denkens sind: Begriff, Urtheil, Schluß. Durch Verbindung der Begriffe miteinander entstehen die Urtheile. Durch Verbindung der Urtheile miteinander entstehen die Schlüsse. Von den Begriffen hat Aristoteles in der ersten Schrift des Organons gehandelt, die den Titel „Kategorien“ trägt. Er macht darin den Versuch, die Kategorien, d. h. die Grundbegriffe, aufzusuchen, die allem unserm Denken zu Grunde liegen. Dabei greift er die Begriffe wahllos heraus und prüft, ob sie solche ursprüngliche, oder ob sie abgeleitete sind. Als Resultat dieser Prüfung ergibt sich ihm, daß wir zehn Grundbegriffe, zehn Kategorien, besitzen: Einzelsubstanz, Größe, Beschaffenheit, Verhältnis, Ortsbestimmung, Zeitbestimmung, Lage, Zustand, Thun und Leiden. Die zweite Schrift des Organons behandelt die Lehre vom Urtheile. Zuletzt folgt die Lehre vom logischen Schluß.

Transzendente Logik.

Diese Aristotelische Logik findet Kant also vor und läßt sie im weitestlichen auch gelten. Insbesondere übernimmt er fast unverändert die Lehre vom Urtheile und vom Schluß. Aber sie steht ja nur indirekt mit seinem kritischen Vorhaben in Beziehung. Aristoteles lehrt, wie der Verstand verfahren muß, um zu richtigen Urtheilen und Schlüssen zu gelangen. Kant dagegen will wissen, wie der Verstand überhaupt einen Gegenstand denken kann, wie also ein Begriff von einem Gegenstande entsteht, und wie sich derselbe auf seinen Gegenstand beziehen kann. Denn das versteht man ja unter erkennen: Die Uebereinstimmung des Begriffes mit dem Gegenstande. Und darnach hatte vor Kant noch niemand geforscht. Eine transzendente Logik mußte von ihm erst geschaffen werden.

Kant vollzieht nun folgenden Gedankengang: Der Verstand formt den von der Sinnlichkeit gegebenen Rohstoff der Empfindung, indem er ihn zu Begriffen erhebt.

Er ist also ein aktives Vermögen, ist ganz und gar Thätigkeit. Sein Tun besteht wesentlich in einem Verbinden. Die von der Anschauung gelieferten sinnlichen Merkmale verknüpft er zu Begriffen, die Begriffe zu Urteilen, die Urteile zu Schlüssen. Wenn wir also das Wesen des Verstandes genau verstehen wollen, so müssen wir diese Thätigkeit des Verbindens gründlich untersuchen. Denn die Formen dieses Verbindens sind ja eben zugleich die Formen unseres Verstandes, unseres Denkens. Und sie müssen bei der Begriffsbildung ebenso zum Ausdruck kommen wie bei der Urteilsbildung und beim Schließen.

Uns ist es nun um die Grundformen der Begriffsbildung zu tun, durch die also die Begriffe von Gegenständen erst zustande kommen. Um sie zu finden, müßten wir alle empirischen Begriffe daraufhin untersuchen, nach welchen Gesichtspunkten die sinnlich gegebenen Merkmale vom Verstande verknüpft worden sind. Wir könnten auf diesem Wege zu bestimmten Grundformen unseres Denkens gelangen, die in allen unseren Begriffen stecken müssen ebenso wie Raum und Zeit in allen unseren Anschauungen. Diese verschiedenen Grundformen wären ebenso viele ursprüngliche verknüpfende Verstandeshandlungen. Die ursprünglichste Verstandeshandlung ist aber der Begriff. Wir müßten also als Resultat unserer Untersuchung eine bestimmte Anzahl ursprünglicher Begriffe erwarten, mit deren Hilfe die empirischen Begriffe erst möglich werden. Kant nennt diese Grundbegriffe ebenso wie Aristoteles Kategorien. Da durch sie die Erfahrungsbegriffe erst entstehen, so können sie nicht aus der Erfahrung gewonnen werden. Die Kategorien müssen also reine Begriffe a priori sein.

Solch eine Untersuchung der empirischen Begriffe auf die ihnen zu Grunde liegenden Verstandeshandlungen hin verspricht nun keinen vollen Erfolg. Denn wir haben unzählig viele Begriffe und wissen gar nicht, welche von ihnen wir zur Untersuchung auswählen sollen. Es würde uns so gehen wie dem Aristoteles: wir würden eine Anzahl vermeintlicher Kategorien finden und wären doch nicht sicher, ob es nicht noch mehr gäbe, und ob sie nicht doch vielleicht nur abgeleitete Begriffe wären.

Gibt es nicht einen Leitfaden für die Auffindung der Kategorien, der uns Vollständigkeit und Syste-

matischen Zusammenhang verbürgt? Ganz gewiß! Wir brauchen uns nur klar zu machen, daß jede Begriffsbildung im Grunde auch ein Urteilen ist. Urteilen heißt Merkmale miteinander verknüpfen. Das ist ja auch bei der empirischen Begriffsbildung der Fall, die doch darin besteht, daß die sinnlich gegebenen Anschauungsmerkmale zusammengeknüpft werden. Wenn wir wüßten, in welchen Formen der Verstand urteilt, dann wüßten wir auch, in welchen Formen er begreift. Die Urteilsformen müssen den grundlegenden Begriffsformen, also den Kategorien, durchaus entsprechen. Und diese Urteilsformen lassen sich tatsächlich vollständig und systematisch auffinden. Denn sie können ja an Urteilen aufgesucht werden, in denen nicht sinnliche Merkmale, sondern schon fertige Begriffe miteinander verbunden werden, bei denen es also gar nicht auf den Gegenstand ankommt, sondern nur auf die logische Form. Und solche Urteile können wir ja jederzeit nach unserer Willkür bilden und dabei mit klarem Bewußtsein die an ihnen zutage tretenden Verstandeshandlungen überschauen. Die allgemeine Logik hat die Tafel der Urteilsformen schon seit Aristoteles aufgestellt. Wir befragen also jetzt die allgemeine Logik nach den Urteilsformen, um dann für die transszendentale Logik die Kategorien auffinden zu können.

Die Urteilsformen.

Im rein logischen Sinne heißt urteilen: Begriffe miteinander verbinden. Das einfache Urteil besteht aus zwei Begriffen: dem Subjektsbegriffe, von dem etwas ausgesagt wird, und dem Prädikatsbegriffe, der vom Subjekte etwas aussagt. Subjekts- und Prädikatsbegriff können nun nach vier Gesichtspunkten miteinander verbunden oder, was dasselbe ist, in Beziehung gesetzt werden:

1. nach der **Quantität**, d. h. nach dem Umfange der Gültigkeit der Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat;
2. nach der **Qualität**, d. h. nach Gültigkeit oder Ungültigkeit der Beziehung überhaupt:

3. nach der **Relation**, d. h. nach der Art der Beziehung;
4. nach der **Modalität**, d. h. nach der Art der Gültigkeit der Beziehung.

Jeder Gesichtspunkt faßt drei Urteile unter sich, so daß wir im ganzen 12 grundlegende Urteilsformen gewinnen, die in folgender Tabelle enthalten sind (S = Subjektbegriff, P = Prädikatsbegriff):

1. **Quantität** (Umfang der Gültigkeit der Beziehung):
 - Allgemeines Urteil. (Alle S sind P; z. B. Alle Menschen sind sterblich.)
 - Besonderes Urteil. (Einige S sind P; z. B. Einige Sterne sind Planeten.)
 - Einzelnbesonderes Urteil. (S ist P; z. B. Kant ist ein Philosoph.)
2. **Qualität** (Gültigkeit oder Ungültigkeit überhaupt):
 - Bejahendes Urteil. (S ist P; d. h. Subjekt und Prädikat werden in eins gesetzt; z. B. Diese Rose ist rot.)
 - Verneinendes Urteil. (S ist nicht P; d. h. Subjekt und Prädikat werden getrennt; z. B. Jene Rose ist nicht rot.)
 - Unendliches Urteil. (S ist „Nicht-P“; d. h. dem Subjekte können unendlich viele Prädikate beigelegt werden außer dem P; z. B. Diese Rose ist „nicht duftend“. Sie kann rot, weich, zart usw. sein, nur nicht duftend.)
3. **Relation** (Art der Beziehung):
 - Kategorisches = unbedingtes Urteil. (S ist P; d. h. es enthält eine einfache Aussage; z. B. Dies Dreieck hat einen rechten Winkel.)
 - Hypothetisches = bedingtes Urteil. (Wenn H ist, so ist S gleich P; d. h. es enthält eine bedingte Aussage; z. B. Wenn ein Dreieck einen rechten Winkel hat, so sind die beiden andern spitz.)
 - Disjunktives = ausschließendes Urteil. (S ist entweder P oder Q oder R; d. h. es sagt aus, daß dem Subjekte von mehreren sich ausschließenden Prädikaten eins bestimmt zukommt; z. B. Ein Dreieck ist entweder spitzwinklig oder rechtwinklig oder stumpfwinklig.)
4. **Modalität** (Art der Gültigkeit der Beziehung):
 - Problematisches = vermutendes Urteil. (S kann P sein; d. h. die Beziehung zwischen

Subjekt und Prädikat wird nur vermutet: z. B. Die Rose kann heute aufblühen.)

Affertorisches = behauptendes Urteil. (S ist P, d. h. die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat wird schlechthin behauptet: z. B. Die Rose blüht heute auf.)

Apodiktisches = notwendiges Urteil. (S muß P sein; d. h. die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat wird als notwendig hingestellt: z. B. Die Rose muß heute aufblühen.)

Ganz kurz zusammengefaßt gibt das folgende Schema:

Urteilsformen:

Quantität:

Einzelurteil
Besonderes
Allgemeines

Qualität:

Bejahendes
Verneinendes
Unendliches

Relation:

Kategorisches
Hypothetisches
Disjunktives

Modalität:

Problematisches
Affertorisches
Apodiktisches

Wir sehen, diese Urteilsformen sind gar nichts anderes als Beziehungs- oder Verknüpfungsformen, nach denen unser Verstand die Elemente des Denkens miteinander verbindet. In ihnen offenbaren sich die Grundformen unseres Denkens überhaupt. Auf die Urteilsbildung angewandt, erscheinen sie als logische Urteilsformen. Auf die Begriffsbildung bezogen, müssen sie als grundlegende Begriffsformen erscheinen. Und weil eben die Begriffe das Grundelement des Denkens sind, so müssen diese Begriffsformen zugleich die ursprünglichsten Denkformen überhaupt sein. Wir haben also die Aufgabe, hinter den einzelnen Urteilsformen Begriffe zu suchen, die ihnen zu Grunde liegen. Das müssen die Grundbegriffe unseres Denkens, die Kategorien, sein.

Die Kategorien.

Diese Aufgabe ist nun gar nicht so schwierig. Daß unser Verstand ein allgemeines Urtheil bilden kann von der Form: „Alle S sind P“ ist offenbar nur möglich, wenn in ihm der Grundbegriff Allheit liegt. Entsprechend liegt dem besondern Urtheile von der Form: „Einige S sind P“ der Begriff Vielheit zu Grunde, dem Einzelurtheile der Begriff Einheit. So entdecken wir also am Leitfadene der Urtheilsformen der Quantität die Kategorien: Einheit, Vielheit, Allheit.

Aus den Urtheilsformen der Qualität entspringt die Erkenntnis dreier weiterer Kategorien:

Dem bejahenden Urtheile, das die Wirklichkeit der Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat aussagt, liegt der Begriff Realität = Wirklichkeit zu Grunde, dem verneinenden Urtheile der Begriff Negation = Nichtwirklichkeit; dem unendlichen Urtheile, bei dem ein verneintes Prädikat mit dem Subjekt verbunden wird, bei dem also Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit an einander grenzen, muß der Begriff Begrenzung = Limitation zu Grunde liegen: Die Kategorien der Qualität heißen also: Realität, Negation, Limitation.

Die Urtheile der Quantität und Qualität reden von Umfang und Wirklichkeit der Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat. Dies läßt sich durch je einen Begriff bestimmen. Anders bei den Urtheilen der Relation und Modalität. Sie sprechen von der Art der Beziehung, gehen also auf die Beziehung selber. Da diese nun immer mindestens zwei Glieder voraussetzt, so muß jedem Urtheile der Relation bzw. Modalität immer ein Begriffspaar zu Grunde liegen.

Dem kategorischen Urtheile (die Rose ist rot), bei dem also die Merkmale des Prädikats (rot) mit dem Subjekte (Rose) verbunden werden, liegen offenbar die Begriffe eines zugrundeliegenden Dinges (Rose) und eines hinzukommenden (rot) zu Grunde. Das sind die Begriffe Substanz und Akzidenz. Hinter dem hypothetischen Urtheile (wenn ein Dreieck einen rechten Winkel hat, so sind die beiden andern spitz), bei dem also die Gültigkeit des Vordersatzes die Ursache für die Gültigkeit des Nachsatzes, diese also die Wirkung der Gültigkeit des Vordersatzes ist, verbergen sich die Kategorien

Ursache und Wirkung = Kausalität und Dependenz.

Und dem disjunktiven Urteile (S ist entweder P oder Q: Eine Linie ist entweder gerade oder krumm) liegt zweifellos die Kategorie Wechselwirkung zwischen Handelndem und Leidendem zu Grunde. Denn wenn P gleich S ist, so hat das für Q die Wirkung, daß Q nicht S ist, und umgekehrt wirkt das Zutreffen von Q = S auf P in dem Sinne ein: P ist nicht S. Diese Wechselwirkung zwischen zwei Dingen bedeutet aber zugleich eine Gemeinschaft, wie das ja auch im disjunktiven Urteile zum Ausdruck kommt. P und Q machen gemeinschaftlich die Sphäre des Subjektbegriffes aus. So gewinnen wir also folgende Kategorien der Relation:

1. Substanz und Akzidenz. 2. Ursache und Wirkung. 3. Gemeinschaft (Wechselwirkung).

Und aus den Urteilsformen der Modalität lassen sich schließlich drei weitere Kategorienpaare erkennen:

Dem problematischen Urteile (S kann P sein: Ein Dreieck kann spitzwinklig sein), bei dem die Beziehung nur als möglich bezeichnet wird, entspricht das Kategorienpaar Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Dem assertorischen Urteile (S ist P: Dies Dreieck ist spitzwinklig), bei dem die Beziehung als wirklich behauptet wird, entspricht das Kategorienpaar Dasein und Nichtsein.

Dem apodiktischen Urteile schließlich (S muß P sein: Das gleichseitige Dreieck muß spitzwinklig sein), das die Beziehung als notwendig hinstellt, liegt das Kategorienpaar Notwendigkeit und Zufälligkeit zu Grunde.

Wir erhalten also folgende Tafel der Kategorien:

Quantität:		
	Einheit	
	Vielfheit	
	Allheit	
Qualität:		Relation:
Realität		Substanz und Akzidenz
Negation		Ursache und Wirkung
Limitation		Gemeinschaft (Wechselwirkung)
Modalität:		
	Möglichkeit — Unmöglichkeit	
	Dasein — Nichtsein	
	Notwendigkeit — Zufälligkeit	

Die Kategorien der Quantität und Qualität sind auf die Gegenstände der Anschauung selber gerichtet, die der Relation und Modalität auf die Existenz dieser Gegenstände. Die erste Gruppe nennt Kant deshalb die mathematischen, die zweite Gruppe die dynamischen Kategorien. In jeder der vier Kategorienklassen kann man sich die dritte Kategorie aus der Verbindung der ersten mit der zweiten entstanden denken. So ist Allheit die Vielheit als Einheit gedacht, Begrenzung (Limitation) das Zugleich von Realität und Negation, Wechselwirkung die Verbindung von Substanz und Kausalität, Notwendigkeit die Vereinigung von Möglichkeit und Dasein.

Die Kategorien stellen also die ursprünglichsten Verstandeshandlungen dar, durch die unsere Erfahrungsbegriffe überhaupt erst möglich werden. Sie liegen nicht in den Dingen selber, sondern wir bringen sie erst an die Dinge heran. Genau so wie wir sagen mußten: „Die Rose als Ding an sich ist nicht im Raume und in der Zeit, sondern: weil Raum und Zeit als Anschauungsformen a priori in mir liegen, kann ich die Rose nicht anders als räumlich und zeitlich anschauen“, genau so müssen wir auch sagen: „Nicht die Rose an sich ist Substanz, sondern wir bringen den Begriff der Substanz erst an die Rose heran.“ Sie könnte nicht ein Gegenstand meines Erkennens werden, wenn ich sie nicht unter der Vorstellung betrachtete, daß ein Etwas zu Grunde liege, dem ich die Merkmale anhängen kann. Ob die Rose — losgelöst von meinem Erkennen — als ein Ding an sich eine Einheit ist, ob sie Realität besitzt, ob sie Substanz ist, ob sie ein Dasein hat — das weiß ich nicht. Das kümmert mich auch gar nicht. Mich interessiert ja nur die Rose, sofern sie für mein Erkennen in Betracht kommt, also die Rose als meine Vorstellung, die Rose als Erscheinung. Und die muß eben die Formen meines Erkennens an sich tragen, die ich in sie hineingebracht habe: meine Anschauungsformen Raum und Zeit und meine Denkformen, also die Kategorien. Durch Raum und Zeit wird mir die Materie der Empfindung als Anschauung unmittelbar gegeben. Durch die Kategorien vermag ich diese einzelnen Anschauungsmerkmale zu einer Begriffseinheit zusammenzufügen. Die verschiedenen Kategorien sind ebensoviele verschiedene Verknüpfungs-

w e i ß e n (Synthesen) meines Verstandes. Besäße ich sie nicht in mir, so könnte ich die verschiedenen sinnlich gegebenen Merkmale, also das Mannigfaltige der Anschauung, nicht zur Einheit, zum Begriff verbinden, d. h. ich könnte sie nicht erkennen. Hätte ich z. B. nicht die Kategorie der Substanz, so könnte ich aus den einzelnen sinnlichen Merkmalen rot, weich, duftend usw. nicht den Begriff Rose bilden, denn ich hätte ja für die einzelnen Merkmale keinen Träger, dem ich sie anhängen könnte.

Die Kategorien sind also r e i n e Verstandesbegriffe. Sie sind apriori in uns, ebenso wie der Raum und die Zeit, sind nicht etwa erst v o n d e r E r f a h r u n g abgezogen, wie Locke und Hume behaupten. Denn ohne sie könnte ja gar keine Erfahrung zustande kommen. Erst mit ihrer Hilfe können wir überhaupt Erfahrungsbegriffe bilden. Sie sind also r e i n e Verstandesbegriffe apriori.

Damit ist die eine Frage der transzendentalen Logik gelöst: Wie ist der Begriff eines Gegenstandes möglich? Antwort: Meine Sinnlichkeit gibt mir den von außen stammenden Rohstoff der Empfindung in den Formen ihrer Anschauung, nämlich in der Form des Raumes und der Zeit. Diese bloßen, begriffslosen Anschauungselemente drückt nun mein Verstand in die Formen seines Denkens, indem er sie nach den Gesichtspunkten der Kategorien miteinander verknüpft. Dadurch entsteht der empirische Begriff eines Gegenstandes.

Außer diesen e m p i r i s c h e n Begriffen kann ich mir nun mit Hilfe der Raum- und Zeitanschauung und der Kategorien auch r e i n e Begriffe bilden, die keinen Empfindungsinhalt haben, also nicht aus der Erfahrung stammen. Ich brauche nur die Kategorien m i t e i n a n d e r oder mit den r e i n e n R a u m- und Z e i t a n s c h a u u n g e n zu verknüpfen. Dadurch entstehen Begriffe, die Kant Prädikabilitäten nennt, d. h. r e i n e, aber a b g e l e i t e t e Begriffe. Hierhin gehören die Begriffe K r a f t, H a n d l u n g, L e i d e n usw. Der Begriff K r a f t würde z. B. entstehen aus der Verbindung von R a u m, Z e i t und K a u s a l i t ä t, wie sich aus der Definition der Kraft ergibt: Kraft ist alles, was Ursache einer Bewegungsänderung sein kann. (Zu „Bewegungsänderung“ stehen die Vorstellungen Raum und Zeit.)

Transzendente Deduktion.

Die zweite Frage lautet: Wie können sich Kategorien, die doch Begriffe a priori sind und also nicht aus der Erfahrung stammen, den noch auf die Erfahrungsgegenstände beziehen, d. h. wie kann ich durch Kategorien Erfahrungsgegenstände erkennen? Denn „erkennen“ bedeutet ja nichts anderes als Feststellung der Uebereinstimmung von Gegenstand und Begriff. Die Erklärung, wie das möglich ist, nennt Kant die transzendente Deduktion. Wir entnehmen uns, was Locke und Hume über das Verhältnis von Begriff und Gegenstand dachten.

Locke sagt: Wenn wir in der Erfahrung immer einen bestimmten Eigenschaftskomplex antreffen, dann werden wir annehmen dürfen, daß ihm auch wirklich ein Gegenstand, eine Substanz, entspricht, die diese Eigenschaften besitzt. Und ebenso, wenn zwei Vorstellungen immer in derselben Reihenfolge wiederkehren, so werden wir annehmen dürfen, daß zwischen ihren Gegenständen eine Kraft wirksam ist, die sie beide als Ursache und Wirkung miteinander verbindet. Dabei ist er der Ueberzeugung, daß die Begriffe Substanz und Kausalität, wie alle Begriffe überhaupt, aus der Erfahrung stammen.

Hume, der ja auch alle Begriffe aus der Erfahrung ableitet, sagt dagegen: Die Begriffe Substanz und Kausalität sind nur Erzeugnisse unserer Einbildungskraft. Es entspricht ihnen gar kein Gegenstand. Was wir mit ihrer Hilfe zu erkennen glauben, ist in Wahrheit gar kein Wissen, sondern nur ein auf Wahrscheinlichkeit gegründetes Glauben. Wie muß nun Kant zu dieser Frage Stellung nehmen?

Nach seiner Meinung sind alle Kategorien ursprüngliche Denkformen, ebenso wie Raum und Zeit Formen unserer Sinnlichkeit. Mit ihrer Hilfe kommen die Begriffe von Erfahrungsgegenständen erst zustande. Was ich dann aber erkenne, ist eben nicht das Ding an sich, also losgelöst von meinem Erkennen, sondern nur die Erscheinung des Dinges, nämlich das Ding, wie es mir im Lichte meiner Erkenntnisformen erscheint. Alle meine Erfahrung setzt sich nur aus Erscheinungen zusammen. In diese Erscheinungen habe ich meine Denkformen, also die Kategorien, hineingedrückt. Die Erscheinungen sind ja eben dadurch erst zustande gekommen. Da ist es klar, daß ich in allen Gegenständen meiner Erfahrung die Kategorien auch

wieder antreffen muß. Die Kategorien können sich auf Gegenstände der Erfahrung beziehen, weil durch sie ja diese Gegenstände der Erfahrung erst zustande gekommen sind. Wollte man annehmen, wir könnten die Dinge an sich erkennen, so wäre es vollständig unerklärlich, wie sich die reinen Verstandesbegriffe auf diese Dinge, die doch mit unserm Erkenntnisvermögen gar nicht in Verbindung stehen, beziehen sollten. Stellt man sich aber vor, daß für unser Erkennen alle Dinge nur Erscheinungen, d. h. nur unsere Vorstellungen sind, so ist es ganz klar, daß wir in diesen Vorstellungen die Gesetze wiederfinden müssen, nach denen wir dieselben erzeugt haben. Es besteht also das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht zwischen den Dingen an sich — darin hat Hume ganz recht — es besteht nur zwischen Erscheinungen. Aber hier besteht es mit Notwendigkeit und Allgemeinheit, weil ja in jedem menschlichen Verstande die Kategorie der Kausalität ursprünglich liegt. Daß auf den Blitz der Donner folgt, ist nicht bloß wahrscheinlich — wie Hume sagt —, sondern es ist notwendig. Denn ich verstehe ja unter Blitz und Donner nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen, in die ich die Gesetzmäßigkeit meines Erkenntnisvermögens — in unserm Falle die Kausalität — hineingetragen habe und also wieder darin finden muß. Locke, der zwischen Blitz und Donner auch eine Kausalität annahm, hatte unrecht, denn er bezog diese Ursächlichkeit auf die Dinge an sich.

Wenn ich nun weiß, wie es möglich ist, daß sich die Kategorien auf Erfahrungsgegenstände beziehen können, daß ich also Erfahrungsgegenstände erkennen kann, so bleibt noch die Frage zu beantworten: Wie spielt sich denn dieser Erkenntnisprozeß in meinem Gemüte ab? Wir wollen dabei an unsere Rose denken.

Gegeben ist mir von der Sinnlichkeit nur eine Mannigfaltigkeit von Anschauungsmerkmalen. Um aus ihnen das Erkenntnis „Rose“ zu machen, muß ich dieses Mannigfaltige der Anschauung nach den Gesichtspunkten der Kategorien zusammenfassen. Sie geben, wie schon ausgeführt, die Art der Verbindung an. Jede solche Verbindung — etwa nach der Kategorie Substanz — stellt nun in Wahrheit eine dreifache Verbindung (Synthese) dar: Erstens muß ich die einzelnen von der Sinnlichkeit gegebenen Anschauungselemente, etwa rot, weich, duftend, nach einander auffassen, oder wie Kant sagt, apprehendieren. Dies ist die Synthese der Apprehension. Dabei muß ich zweitens die schon auf-

gefaßten Anschauungen — etwa rot, weich — in Gedanken festhalten, wenn ich zu der folgenden Anschauung „duftend“ übergehe. Könnte ich das nicht, so würde, da ja alle meine Vorstellungen in der Zeit verlaufen, in jedem Augenblicke immer nur ein Anschauungselement in mir sein. Die schon vorher gehaltenen wären verschwunden. Das heißt also: wenn ich zur Vorstellung „duftend“ übergehe, wüßte ich nichts mehr von den Vorstellungen rot und weich. Meine Einbildungskraft muß also die vorangegangenen Vorstellungen in jedem Augenblicke reproduzieren und mit der neuen Vorstellung zusammenhalten. Dies ist die Synthese der Reproduktion in der Einbildung. Dabei muß ich aber drittens erkennen, daß die in der Einbildung reproduzierte Vorstellung (also das reproduzierte rot, weich) mit der ursprünglichen Vorstellung (rot, weich) völlig gleich sei. Ich muß sie also im Begriffe wiedererkennen. Dies ist die Synthese der Rekognition im Begriffe. Durch diese dreifache Synthese nach dem Gesichtspunkte der Substanz, d. h. eines Zugrundeliegenden, das Merkmale besitzt, kommt mein Erkenntnis des Dinges Rose zustande. Um zu erkennen, daß es nur eine Rose ist, muß ich zugleich die Kategorie Einheit anwenden. Um zu erkennen, daß es eine wirkliche Rose ist, die Kategorie Realität. Daß alle diese Synthesen ausgeführt werden können, wird dadurch ermöglicht, daß mein Bewußtsein eine Einheit ist. Erkennen heißt: zur Einheit zusammenfassen, in die Einheit des Bewußtseins einschmelzen.

Damit haben wir uns Aufklärung verschafft über die Kantische Lehre von den Grundformen unseres Anschauens und Denkens und können nun im nächsten Vortrage zu den Grundsätzen unseres Verstandes übergehen. Wie synthetische Urteile apriori möglich sind, das wissen wir jetzt, nämlich: weil uns durch unsere Raum- und Zeitanschauung die Raum- und Zeitverhältnisse apriori gegeben und weil dieselben durch unsere Kategorien apriori verbunden werden können. Dadurch kommen die allgemein und notwendig geltenden Sätze der Mathematik und der reinen Naturlehre zustande. Diese Sätze der reinen Naturlehre, die wir apriori, also ohne Zutun der Erfahrung selber hervorbringen, sind ja aber die Naturgesetze. Der Mensch als Gesetzgeber der Natur! Das soll das Thema des nächsten Vortrages sein.



3. Vortrag.

Die Grundsätze unseres Verstandes.

Transzendente Urteilskraft — Schematismus der reinen Verstandesbegriffe — Grundsätze — Axiomen der Anschauung — Antizipation der Wahrnehmung — Analogien der Erfahrung — Postulate des empirischen Denkens — Zusammenfassung.



Transzendente Urteilskraft.

Das Ergebnis des letzten Vortrags lautete: zwei Gemütskräfte bewirken Erkenntnis: Sinnlichkeit und Verstand. Durch die Sinnlichkeit werden uns die Gegenstände der Erfahrung, z. B. das Ding Rose, als Anschauungen gegeben, durch den Verstand werden sie gedacht, d. h. ihre Anschauungsmerkmale werden zum Begriffe des Gegenstandes verknüpft. Beide, Sinnlichkeit und Verstand müssen zusammenwirken, wenn Erkenntnis entstehen soll. Erkennen ist Anschauen + Denken.

Das Anschauen geschieht in den Formen Raum und Zeit. Das Denken vollzieht sich nach den Kategorien. Raum, Zeit und Kategorien sind die Grundformen unseres Erkennens. Sie entspringen unabhängig von der Erfahrung, sind also *a priori*. Durch sie wird Erfahrung überhaupt erst möglich. Um die Erfahrung: „Dies ist eine Rose“ machen zu können, muß meine Sinnlichkeit die von außen her gegebenen Empfindungen, rot weich, duftend in den Formen des Raumes und der Zeit *auffassen*. Und mein Verstand muß dann diese bloßen Anschauungsmerkmale unter dem Gesichtspunkte der Substanz *zusammenknüpfen*. Was ich „Rose“ nenne, wird also *durch mich selber erst hervorgebracht*. Es ist nicht ein Ding an sich, sondern ist meine Vorstellung, meine *Erscheinung*. Und weil eben jede Erscheinung erst durch Raum, Zeit und Kategorien zustandekommt, so muß ich in jeder Erscheinung, d. h. in jedem Dinge den Raum und die Zeit und die Kategorien wiederfinden.

Eine bedeutungsvolle Schwierigkeit haben wir aber noch gar nicht bedacht. Dem Verstande werden Anschauungsmerkmale,

z. B. rot, weich, duftend usw., gegeben. Die soll er nun nach den Gesichtspunkten der Kategorien miteinander verknüpfen. Es gibt ja aber zwölf Kategorien. Welche soll er denn anwenden? Soll er z. B. rot und weich nach dem Gesichtspunkte der Substanz verbinden? Dann gewinnen wir die Vorstellung eines Dinges, einer Substanz, die die Merkmale „rot“ und „weich“ hat. Oder soll er auf diese Anschauungen „rot“ und „weich“ die Kategorie Kausalität anwenden? Dann entstände in uns die Vorstellung: „Das Rot ist die Ursache des Weichen“. Was ist nun richtig? Wer sagt unserm Verstande da Bescheid?

Und diese Schwierigkeit tritt ja für alle vier Klassen der Kategorien auf. Denn der Verstand soll ja die gegebenen Anschauungsmerkmale in jedem einzelnen Falle nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität bestimmen. Auf unsere Rose bezogen, bedeutet das: der Verstand soll uns sagen

1. ob sie eine Einheit, Vielheit oder Allheit ist;
2. ob sie wirklich, nicht wirklich oder beschränkt wirklich ist;
3. ob ihre Bestimmungen im Verhältnisse der Substanz und Akzidenz; der Ursache und Wirkung oder der Wechselwirkung stehen;
4. ob sie nur möglich ist, oder Dasein hat oder notwendig ist.

Auf jeden anschaulich gegebenen Gegenstand muß also der Verstand vier Kategorien anwenden. Und in allen vier Fällen könnte er doch die falsche Kategorie treffen. Wer sagt ihm z. B., daß dieses Pult hier der Quantität nach eins ist, nicht viele: daß es der Qualität nach wirklich ist, daß es der Relation nach Substanz ist, daß es der Modalität nach Dasein hat?

Wir merken: unser Verstand muß ein Vermögen in sich haben, das ihn lehrt, im gegebenen Falle die richtige Kategorie anzuwenden. Dieses Vermögen ist die Urtheilskraft.

Wenn wir bisher sagten: wir besitzen zwei Gemütsvermögen: Sinnlichkeit und Verstand, so gebrauchten wir das Wort Verstand im weitesten Sinne. Er enthält in sich die drei Erkenntnisvermögen: Verstand im engeren Sinne, bestimmende Urtheilskraft und theoretische Vernunft. Der

Verstand im engeren Sinne gibt uns die Denkregeln, z. B. die Kategorien. Insofern kann er als das Vermögen der Regeln erklärt werden. Die bestimmende Urteilskraft ist nun das Vermögen, unter diese Regeln des Verstandes zu subsumieren, d. h. zu bestimmen, ob etwas unter einer vom Verstande gegebenen Regel steht oder nicht. Sie wird also insbesondere auch entscheiden, welche Kategorie auf gegebene Anschauungen anzuwenden ist. Oder mit anderen Worten: sie wird die Verstandesbegriffe auf Erscheinungen, d. h. Anschauungen, anwenden. Nach solcher Tätigkeit, durch die ja Erkenntnis erst möglich wird, darf sie transzendentale Urteilskraft heißen.

Wie kann sie nun reine Verstandesbegriffe auf Anschauungen anwenden? Empirische Anschauung und reiner apriorischer Verstandesbegriff haben doch gar nichts gemeinsam. Zwischen den bloßen Anschauungen rot, weich, duftend und dem reinen Verstandesbegriffe Substanz ist doch gar kein Zusammenhang. Wie soll da die Urteilskraft eine Beziehung zwischen beiden finden? Wo ist das Bindeglied? Und wenn sie das gefunden hätte, nach welchen Regeln soll sie dann die empirische Anschauung unter den reinen Verstandesbegriff subsumieren? Das ist eine Hauptfrage der Philosophie. Denn wenn die Urteilskraft nicht richtig subsumiert, wenn sie die Kategorien falsch anwendet, so werden die größten Irrtümer hervorgerufen. Kant sagt geradezu: „Philosophie wird mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst aufgeboten, um die Fehltritte der Urteilskraft im Gebrauche der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten.“

Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

Die erste Aufgabe wäre also, das Bindeglied zwischen der bloßen empirischen Anschauung und dem reinen Begriffe zu finden. Es müßte mit beiden etwas gemeinsam haben, denn sonst könnte es zwischen beiden nicht vermitteln. Wenn wir etwas in uns hätten, das apriorisch wäre wie die Kategorie und dabei zugleich anschaulich und das in jeder Anschauung und

in jeder Kategorie vorhanden wäre, so wäre uns ja damit ein solches Bindeglied gegeben. Wir sehen uns z. B. unsere Anschauungsmerkmale rot, weich, duftend und daneben die Kategorie Substanz an und vergleichen sie miteinander. Gibt es denn nichts, das beide gemeinsam haben? Ganz gewiß: sie verlaufen beide in der Zeit, denn Anschauungen sowohl wie Kategorien sind ja nur unsere Vorstellungen. Die apriorische Zeitanschauung kann also vermitteln zwischen den gegebenen empirischen Anschauungen rot, weich, duftend und der Kategorie Substanz. Mit den Anschauungen hat eben die Zeit die Anschaulichkeit gemeinsam, denn sie ist ja selber eine Anschauung. Und mit der Kategorie hat sie die Apriorität gemeinsam. Die Bestimmungen der Zeit stehen also in den Kategorien eben so wie in den empirischen Anschauungen. An ihnen wird unser Verstand erkennen, welche Kategorie zu den gegebenen Anschauungen gehört. Es gibt aber entsprechend den vier Gruppen der Kategorien vier Arten solcher apriorischer Zeitbestimmungen, nämlich:

1. Bestimmungen der Zeitreihe, d. h. einer Zusammenfassung von aufeinanderfolgenden Zeiteilen. Sie entsprechen den Kategorien der Quantität.
2. Bestimmungen des Zeitinhalts. Sie entsprechen den Kategorien der Qualität.
3. Bestimmungen der Zeitordnung, die den Kategorien der Relation entsprechen.
4. Bestimmungen des Zeitinbegriffs für die Kategorien der Modalität.

Diese apriorischen Zeitbestimmungen sind also die Vermittler zwischen Kategorie und empirischer Anschauung. Sie werden der transzendenten Urteilskraft an die Hand gegeben, damit sie weiß, welche Kategorien sie anzuwenden hat. Diese apriorischen Zeitbestimmungen nennt Kant die Schemata der reinen Verstandesbegriffe.

Den Kategorien der Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit) entsprechen also die Bestimmungen der Zeitreihe. Die Vorstellung einer Zeitreihe, d. h. einer Zusammenfassung gleichartiger Teile, ist aber identisch mit der Vorstellung der Zahl. Die Zahl

ist also das Schema der Kategorien der Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit). Sie ist als Zeitbestimmung a priori und sinnlich zugleich. Sie vermittelt also die Anwendung der Kategorien Einheit, Vielheit, Allheit auf Erscheinungen.

Den Kategorien der Qualität (Realität, Negation, Limitation) entsprechen die Bestimmungen des Zeitinhalts. Nur auf das, was die Zeit erfüllt, wenden wir den Begriff der Realität an. Nur das erscheint uns wirklich. Die erfüllte Zeit ist also das Schema der Kategorie Realität; die leere Zeit ist das Schema der Kategorie Negation, das zugleich beider, die mehr oder weniger erfüllte Zeit, ist das Schema der Kategorie Begrenzung.

Den Kategorien der Relation (Substanz, Kausalität, Gemeinschaft) entsprechen die Bestimmungen der Zeitordnung. So ist Beharrlichkeit in der Zeit das Schema der Kategorie Substanz. D. h. unsere Urteilskraft wendet nur auf dasjenige die Kategorie Substanz an, was in der Zeit beharrt, z. B. auf das Beharrliche, das uns die Empfindungen rot, weich, duftend vermittelt, das wir „Rose“ nennen. Das Schema der Kausalität ist die regelmäßige Aufeinanderfolge. Weil der Donner regelmäßig auf den Blitz folgt, deshalb verbindet der Verstand diese beiden Erscheinungen miteinander nach dem Gesichtspunkte der Ursächlichkeit. Entsprechend ist das regelmäßige Zugleichsein der Bestimmungen der einen Substanz mit denen der andern das Schema für den Begriff Gemeinschaft bzw. Wechselwirkung. Die Bestimmungen des Zeitinbegriffs bieten schließlich die Schemata für die Kategorien der Modalität (Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit). Das Dasein eines Dinges zu irgendeiner Zeit ist ein Hinweis auf die Anwendung der Kategorie Möglichkeit. Dasein zu einer bestimmten Zeit ist das Schema des Begriffes Dasein schlechthin. Dasein zu aller Zeit ist das Schema des Begriffes Notwendigkeit.

Wir gewinnen also folgende Tafel der Schemata der reinen Verstandesbegriffe:

Schemata :

1. Zeitreihe (Zahl) für die Kategorien der Quantität:

- Ein Zeitpunkt: Einheit.
 Viele Zeitpunkte: Vielheit.
 Alle Zeitpunkte: Allheit.
2. Zeitinhalt für die Kategorien der Quantität:
 Erfüllte Zeit: Realität.
 Leere Zeit: Negation.
 Mehr oder weniger erfüllte Zeit: Limitation.
3. Zeitordnung für die Kategorien der Relation:
 Beharrlichkeit in der Zeit: Substanz.
 Regelmäßige Aufeinanderfolge: Kausalität.
 Zugleichsein: Gemeinschaft, Wechselwirkung.
4. Zeitinbegriff für die Kategorien der Modalität:
 Dasein zu irgendeiner Zeit: Möglichkeit.
 Dasein zu einer bestimmten Zeit: Dasein schlechthin.
 Dasein zu aller Zeit: Notwendigkeit.

Die Grundsätze des reinen Verstandes.

Mit Hilfe dieser Schemata könnte nun unsere Urteilskraft alle Erscheinungen unter die entsprechenden Kategorien subsumieren, wenn es nur ausgemacht wäre, daß wirklich auf jede Erscheinung das Schema der Quantität, nämlich die Zahl, angewandt werden könnte, daß jede Erscheinung also für uns nur in einer Zeitreihe existieren kann, ferner wenn es sicher wäre, daß jede Erscheinung die Zeit entweder erfüllen oder nicht erfüllen muß, daß drittens jede Erscheinung an einer bestimmten Zeitordnung — Beharrlichkeit oder Aufeinanderfolge oder Zugleichsein — teilhaben muß, und schließlich, daß jeder Erscheinung ein bestimmter Zeitinbegriff zukommen muß: Dasein zu irgendeiner, zu einer bestimmten oder zu aller Zeit. Denn wenn z. B. ein Ding existierte, das nicht in einer Zeitreihe aufgefaßt werden könnte, so ließen sich auf dasselbe auch nicht die Schemata der Quantität, also

auch nicht die Kategorien Einheit, Vielheit, Allheit anwenden. Und so für alle übrigen Fälle. Wir sehen, es müssen noch gewisse Gesetze vorausgesetzt werden, ehe eine Subsumtion der Erscheinungen unter die Schemata der Zeit und damit also eine Anwendung der Kategorien zum Zwecke der Erkenntnis möglich ist. Diese Gesetze heißen die Grundsätze des reinen Verstandes. Sie entspringen unmittelbar aus den Kategorien und den apriorischen Zeitbestimmungen, d. h. also den Schemata, indem nämlich diese Zeitbestimmungen mit den Kategorien zu Urteilen verbunden werden. Da die Kategorien und Schemata unabhängig von aller Erfahrung in uns entspringen, so ist diese Verknüpfung apriori möglich. Die Urteile, die aus einer solchen Verknüpfung entspringen, müssen also Urteile apriori sein. Und da sie ja Anschauungen (nämlich die Schemata der Zeit) und Begriffe (die Kategorien) miteinander verknüpfen, so müssen sie synthetische Urteile apriori sein. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind also synthetische Urteile apriori, gerade so wie die Urteile der Mathematik. Die Möglichkeit der geometrischen Sätze beruht auf der apriorischen Raumvorstellung. Die Möglichkeit der Grundsätze des reinen Verstandes, die, wie wir sehen werden, auch als die Grundsätze der reinen Naturlehre bezeichnet werden dürfen, beruhen auf der apriorischen Zeitvorstellung. Wie heißen nun diese Grundsätze? Da sie durch die Verknüpfung der Kategorien mit ihrem entsprechenden Schema entstehen, so wird man vier Klassen von Grundsätzen erhalten: 1. der Quantität, 2. der Qualität, 3. der Relation, 4. der Modalität.

Axiom der Anschauung.

(Grundsatz der Quantität):

Der Grundsatz der Quantität, der aus der Verbindung der Bestimmungen der Zeitreihe mit den Kategorien der Quantität entspringt, muß heißen: Alle Erscheinungen, d. h. alle Anschauungen, lassen sich nur in einer Zeitreihe auffassen: oder was dasselbe bedeutet: alle Anschauungen sind extensive, also ausgedehnte Größen. Diesen

Grundsatz nennt Kant das Axiom der Anschauung. Würden wir die Erscheinungen, etwa unsere Nase, nicht in einer Zeitreihe auffassen, d. h. also von Teil zu Teil und von Zeitpunkt zu Zeitpunkt, so würden wir an den Erscheinungen keine Ausdehnung wahrnehmen können, denn diese Wahrnehmung des Ausgedehnten entsteht ja erst durch die Auffassung von Teil zu Teil. Wir könnten also die Dinge gar nicht räumlich anschauen. Und ebenso würden wir die Zahlen nicht auf die Erscheinungen übertragen können. Wir könnten also nicht wissen, ob eine oder viele Rosen vor uns stehen. Denn die Zahl ist ja gar nichts anders als die Zusammenfassung gleichartiger nacheinander aufgefaßter Teile. Dadurch also, daß wir genötigt sind, alle Dinge in einer Zeitreihe, also als extensive Größen anzuschauen, wird die Uebertragung der Mathematik in die Erscheinungswelt erst möglich. Ohne das Axiom der Anschauung gäbe es keine mathematisch begründete Naturwissenschaft. Daß wir in der Physik rechnen können, daß wir z. B. eine Sonnenfinsternis voraussagen, daß wir den Weg bestimmen können, den eine Kanonenkugel nehmen soll, das wird nur dadurch möglich, daß wir alle Erscheinungen in einer Zeitreihe und damit als ausgedehnte Größen auffassen. Ohne den Grundsatz der Anschauung gäbe es keine mathematisch begründete Naturwissenschaft.

Antizipation der Wahrnehmung.

Der Grundsatz der Qualität, der mit Hilfe der Bestimmungen des Zeitinhalts (erfüllte oder leere Zeit) die Anwendung der Kategorien der Qualität regeln soll, muß heißen: in allen Erscheinungen erfüllt das Reale, das die Empfindungen bewirkt, in einem bestimmten Grade die Zeit. Oder mit anderen Worten: Die Empfindung und das ihr am Gegenstande entsprechende Reale hat einen bestimmten Grad, d. h. ist eine intensive Größe. Kant nennt diesen Grundsatz die Antizipation der Wahrnehmung, weil er das Einzige enthält, was wir von der Empfindung vor aller Erfahrung voraussagen, antizipieren, können. Wäre dieser Grundsatz nicht apriori in uns, so könnten wir die Schemata

und damit auch die Kategorien der Qualität auf Erscheinungen gar nicht anwenden. Wir wüßten nichts von Realität, Negation, Limitation der Erscheinungen, könnten also nicht feststellen, ob ein Ding wirklich ist oder nicht. So aber ist unser Erkenntnisvermögen so organisiert, daß wir jeder Empfindung, also auch jeder Realität einen bestimmten Grad, also eine bestimmte Größe beilegen müssen. Ist diese Größe = 0, so wissen wir, daß eine Nichtwirklichkeit (Negation) vorliegt, in jedem andern Falle aber eine Wirklichkeit (Realität). Und da nun jede Empfindung einer Verringerung fähig ist, also allmählich abnehmen und schließlich ganz verschwinden kann (Negation), so ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang vorhanden, mit andern Worten: alle Erscheinungen sind kontinuierliche Größen. Es gibt keine Sprünge in der Natur, es gibt nur Übergänge. Dieses wichtige und ungemein fruchtbare Naturgesetz entspringt also aus der apriori in uns liegenden Antizipation der Wahrnehmung. Und noch ein Anderes. Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, so ist keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel des Realen in der Erscheinung bewiese, d. h. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis von einem leeren Raum oder einer leeren Zeit gezogen werden. Wenn keine Realität wahrgenommen wird, dann haben wir eben keine Erscheinung. Dann wenden wir die Kategorie Negation an.

Wenn wir diese Antizipation der Wahrnehmung auf unsere Rose beziehen, so können wir folgendermaßen sagen: Da dieses Ding, das wir Rose nennen, in uns Empfindungen bewirkt, die als Vorstellungen doch in der Zeit verlaufen, so erfüllt also dieses Ding in einem bestimmten Grade die Zeit. Was aber die Zeit erfüllt, ist etwas Reales. Also dürfen wir auf unsere Rose die Kategorie Realität anwenden und dürfen sagen: „Unsere Rose hat Realität.“ Diese Erkenntnis wird aber nur möglich, wie wir sehen, wenn uns erstens das Schema: „erfüllte Zeit“ und zweitens der Grundsatz: „Was die Zeit erfüllt, ist real“ zur Verfügung stehen.

Analogien der Erfahrung.

Der Grundsatz der Relation, der mit Hilfe der Bestimmungen der Zeitordnung die Anwendung der Kategorien der Relation regeln soll, muß heißen: Alle Erscheinungen müssen ihrem Dasein nach apriori unter den Verhältnissen der Zeitordnung (Beharrlichkeit — Folge — Gleichsein) stehen, wenn ihr Zusammenhang erkannt werden soll. Oder mit anderen Worten: Erfahrung, d. h. Zusammenhang der Erscheinungen, ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Unser Verstand ist also so beschaffen, daß er die Erscheinungen in ihrem Zusammenhang nur dann erfassen kann, wenn er sie apriori nach den Verhältnissen der Zeitordnung verknüpft denkt. Er selber bringt also diese Verhältnisse in Form von Grundsätzen erst an die Erscheinungen heran. Und nur dadurch wird die Anwendung der Kategorien der Relation (Substanz, Kausalität, Wechselwirkung) mit Hilfe der Schemata erst möglich. Dieser oberste Grundsatz der Erfahrung wird nun nach den drei Verhältnissen der Zeitordnung (Beharrlichkeit, Folge, Gleichsein) drei besondere Sätze in sich schließen: Die Grundsätze der Beharrlichkeit, der Folge und des Gleichseins. Kant nennt sie Analogien der Erfahrung. Sie unterscheiden sich wesentlich von den beiden schon genannten Grundsätzen, dem Axiom der Anschauung und der Antizipation der Wahrnehmung. Diese letzteren beziehen sich auf die Erscheinung ihrer bloßen Möglichkeit nach und lehren, wie mit Hilfe von Zahlengrößen eine Erscheinung ihrer extensiven und intensiven Größen nach gebildet werden kann. Sie sind also mathematische, d. h. auf die Größe bezügliche, konstitutive Grundsätze, d. h. sie konstituieren die Erscheinung, setzen sie zusammen nach mathematischen Gesichtspunkten. Ganz anders die Analogien der Erfahrung. Sie regulieren nur das Verhältnis der Erscheinungen untereinander **ihrem Dasein nach**. Sie sind regulative und dynamische, d. h. eben aufs Dasein bezügliche Grundsätze. Sie wollen nicht die einzelne Wahrnehmung zusammensetzen, sondern wollen aus der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen die Einheit der Erfahrung schaffen.

Die erste Analogie, also der Grundsatz der Beharrlichkeit, lautet: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“ Würde unser Verstand nicht diesen Grundsatz der Beharrlichkeit in die Erscheinungswelt hineinbringen, so gäbe es für uns in den Erscheinungen gar nichts Beharendes, an dem sich die Veränderungen abspielen könnten. Wir könnten dann die Kategorie der Substanz gar nicht anwenden, denn es gäbe eben dann für uns keine Substanzen. Und da alle Veränderungen ja nur wechselnde Zustände der beharrenden Substanz sind, so wäre mit den Substanzen zugleich auch jede Veränderung unmöglich. Mit anderen Worten: ohne den Grundsatz der Beharrlichkeit gäbe es keine Erfahrung. Daß ich z. B. die Merkmale rot, weich, duftend als die Eigenschaften des Dinges „Rose“ ansehe, ist nur dadurch möglich, daß mein Verstand auf die Erscheinung Rose den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz anwendet, daß er also annimmt: diesen an sich veränderlichen Merkmalen liegt etwas zu Grunde, das in der Zeit beharrt. Dies Beharren in der Zeit dient nun meiner Urteilskraft als Schema für die Kategorie der Substanz. Dadurch kommt meine Vorstellung des Dinges „Rose“ zustande! Dieser Satz von der Erhaltung der Substanz, oder was dasselbe sagt: Erhaltung der Materie oder des Gewichtes, ist die Grundlage unserer gesamten Naturwissenschaft. Ich bringe in ein großes mit Luft gefülltes Gefäß Papierschnitzel und eine Anzahl Streichhölzer. Dann verschließe ich das Gefäß und wiege das Ganze. Wenn ich jetzt von außen erhitze, so werden sich die Streichhölzer und darauf die Papierschnitzel bald entzünden und verbrennen. Wiege ich dann wieder, so finde ich: das Gewicht ist ganz dasselbe geblieben. Das Gewicht, die Materie der verbrannten Dinge ist erhalten geblieben, nur ihr Zustand hat sich geändert. Bei allen Veränderungen bleibt eben das Quantum, die Menge der Substanz erhalten. Daraus folgt auch der Satz: „Aus nichts wird nichts.“ Es kann keine Materie neu entstehen, und ebenso kann keine Materie zugrunde gehen. Was wir „entstehen“ nennen, ist nur Ueberführung vorhandener Materie in einen anderen Zustand. Geburt und Tod sind nicht Entstehen und Vergehen von Materie, sondern sind nur

Zustandsveränderungen. Wenn unsere Rose verwelkt, dann ist ihre Substanz noch immer dieselbe. Nur ihr Zustand ist verändert. Bei allem Wechsel verharret eben die Substanz.

Zweite Analogie.

Diesen Wechsel der Zustände, der sich an der Substanz vollzieht, könnten wir aber gar nicht in eine Erfahrung zusammenfassen, wenn unser Verstand nicht auch an sie einen Grundsatz heranbrächte, durch den er sie zur Einheit verknüpft. Da er sich auf Erscheinungen bezieht, die in der Zeit aufeinanderfolgen, so wird er der Grundsatz der Zeitfolge heißen müssen. Er lautet: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.“ Dies ist das wichtige Kausalitätsgesetz, die zweite Analogie der Erfahrung. Wie würde es denn sein, wenn unser Verstand nicht dieses Gesetz in die Natur hineintrüge? Wir würden zwar einzelne Erscheinungen wahrnehmen. Dazu verhelfen uns die mathematischen Grundsätze. Wir würden auch eine Zeitfolge wahrnehmen. Dazu verhilft uns der Grundsatz der Beharrlichkeit. Aber zwischen den aufeinanderfolgenden Erscheinungen bestünde gar kein notwendiger Zusammenhang. Wir würden z. B. wahrnehmen, wie unsere blühende Rose verwelkt. Wir hätten dann die Vorstellung der blühenden und die Vorstellung der verwelkten Rose. Es wäre nun nichts in uns, das uns nötigte anzunehmen, das Verwelken folge mit Notwendigkeit auf das Blühen. Wir könnten uns ebenso gut vorstellen, daß das Verwelken dem Blühen vorausginge. Wer zwingt uns denn zu dem Urteile: Das Verwelken muß immer dem Blühen folgen? Eben unser Kausalitätsgesetz. Und wodurch? Weil es aus sagt: der vorhergehende Zustand ist die Ursache des folgenden. Das Blühen ist die Ursache des Welfens. Wo also Erscheinungen regelmäßig aufeinander folgen, da darf unsere Urteilskraft, gestützt auf die zweite Analogie der Erfahrung, die Kategorie der Kausalität anwenden. Die regelmäßige Folge in der Zeit dient ihr dabei als Schema.

Was bedeutet nun dieser Grundsatz der Kausalität für die Wissenschaft? Ohne ihn gäbe es keinen gesetzmäßigen Zusammenhang der Naturge-

schehnisse. Er ist das grundlegende Prinzip alles Forschens. Wo etwas geschieht, da zwingt er uns, nach einer Ursache dieses Geschehens zu suchen. Und wenn wir diese gefunden, fragt er nach der Ursache dieser Ursache. Und so weiter bis ins Unendliche. Und dabei gilt der Zusammenhang, den er zwischen den aufeinanderfolgenden Erscheinungen schafft, für uns allgemein und notwendig. Weil unser Verstand so beschaffen ist, daß er alle regelmäßig aufeinanderfolgenden Erscheinungen nur unter dem Gesichtspunkte der Ursache und Wirkung erkennen kann, weil er also das apriori in uns liegende Gesetz der Kausalität in die Zeitfolge der Erscheinungen hineinlegt, deshalb müssen wir dieses Gesetz in der Erfahrungswelt wiederfinden. Wir erkennen eben nur unsere eigne Gesetzmäßigkeit wieder, die wir selbst in die Erscheinungswelt hineingetragen haben. Unser Verstand bringt den Naturzusammenhang erst hervor.

Dritte Analogie.

Der Grundsatz schließlich, der das Zugleichsein der Substanzen regelt, heißt: Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Wenn unser Verstand diesen Grundsatz nicht an die Erscheinungen heranbrächte, könnten wir uns Dinge, die zugleich sind, überhaupt nicht vorstellen. Wir sehen von unserer Erde aus den Mond und wollen das Verhältnis beider zueinander feststellen. Sind diese Dinge nun zugleich, oder sind sie nacheinander? Betrachte ich zuerst den Mond und gehe dann zur Erde über, so könnte ich wie bei unserer verwelkten Rose auf den Gedanken kommen, die Vorstellung „Erde“ muß immer auf die Vorstellung „Mond“ folgen. Also wäre die Erde die Wirkung des Mondes, dieser die Ursache des Daseins der Erde. Bei unserer Rose muß ich dieses Kausalitätsverhältnis tatsächlich annehmen: die blühende Rose ist die Ursache des Daseins der verwelkten Rose, weil ich in der Erfahrung niemals das Verwelken vor dem Blühen antreffe, weil ich also in der Erfahrung niemals von der verwelkten zur blühenden Rose übergehen kann, sowie auch niemand den Donner vor dem Blitze wahrnehmen kann. Bei unseren Vorstellungen Mond und Erde ist das nun aber anders. Ich kann ja bei meinen Wahrnehmungen ebenso gut zu erst

die Erde und dann den Mond betrachten. Die Vorstellungen dieser beiden Dinge können also wechselseitig aufeinanderfolgen. Was folgt nun daraus? Zunächst weiter gar nichts, als daß diese Dinge nicht in dem einseitigen Verhältnisse von Ursache und Wirkung stehen können. Denn da würde eben die eine Vorstellung in der Erfahrung immer nur auf die andere folgen können. Für das Dasein zweier Dinge aber folgt daraus, daß ihre Vorstellungen in mir wechselweise aufeinander folgen können, gar nichts. Erst wenn der Verstand an diese Dinge seinen Grundsatz herabbringt: „Dinge, deren Vorstellungen in mir wechselweise folgen können, stehen in Wechselwirkung“, erst dann ergibt sich: diese Dinge müssen ihrem Dasein nach zugleich sein. Denn wenn ich mir jedes dieser Dinge als die Ursache und zugleich als die Wirkung des andern denken soll, so muß ich sie mir eben in derselben Zeit, also zugleich denken. Wenn ich also Dinge wahrnehme, die zugleich sind, so kann ich auf sie die Kategorie der Wechselwirkung anwenden. Das Zugleichsein in der Zeit dient mir dabei als Schema. Auf dem Tische liegt ein Stück Kreide. Tisch und Kreide sind Substanzen, die als zugleich wahrgenommen werden. Denn ich kann von der Wahrnehmung der Kreide zur Wahrnehmung des Tisches und umgekehrt übergehen. Nach der dritten Analogie der Erfahrung müssen also Tisch und Kreide wechselseitig aufeinander wirken. Die allgemeinste Art dieser Einwirkung ist die Anziehung und Abstoßung. Der Tisch zieht die Kreide an, die Kreide zieht den Tisch an. Und beide stoßen gegenseitig einander ab. Nach Kant gibt es eben keine Substanzen, die nicht in Wechselwirkung ständen. Leibniz dachte darüber anders. Er würde die dritte Analogie nicht anerkannt haben. Denn nach ihm sind ja die Monaden völlig unabhängig voneinander, wirken also nicht aufeinander ein. Aber Leibniz bezog diese Lehre auf die Dinge an sich, während Kant ja immer nur von den Erscheinungen redet.

Alle drei Analogien der Erfahrung gelten nach Kant nur für die Erscheinungen der Dinge, nicht für die Dinge an sich. Sie sind Grundsätze, durch die das Dasein der Erscheinungen in der Zeit bestimmt wird nach Dauer, Folge und Zugleichsein. Erst durch sie wird das Dasein der Erscheinungen gesetzmäßig zu einer Einheit verknüpft. Diesen gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Da-

ie in nach nennen wir Natur. Also dürfen wir sagen: erst durch die Analogien der Erfahrung kommt die Natur zustande.

Die Grundsätze der Modalität oder die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Wohnten unserm Verstande keine anderen als die schon genannten Grundsätze inne, so wäre ein Gebrauch der Kategorien der Modalität unmöglich. Wir könnten also zwischen möglichen, daseienden und notwendigen Dingen nicht unterscheiden. Dazu brauchen wir eben noch die Grundsätze der Modalität.

Wir hatten bei der Besprechung der Schemata gesagt: Das Dasein eines Dinges zu irgendeiner Zeit ist ein Hinweis auf die Anwendung der Kategorie Möglichkeit, ist also das Schema dieser Kategorie. Woher wissen wir denn aber, ob ein Ding zu irgendeiner Zeit dasein kann? Das sagt uns der erste Grundsatz der Modalität. Er heißt: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich.“ Diese formalen Bedingungen der Erfahrung kennen wir aber. Sie sind dieselben Bedingungen, durch die die Erfahrung ihrer Form nach zustandekommt, nämlich unsere Anschauungs- und Denkformen und die Grundsätze unseres Verstandes. Das Ding also, dessen Vorstellung die Raum- und Zeitanschauung und Kategorien enthält und den Grundsätzen des Verstandes entspricht, kann zu irgendeiner Zeit dasein. Dieses Ding ist also möglich.

Ein Gespenst z. B., das außer uns im Raume sein und in uns Empfindungen erwecken soll, das dabei aber als geistiges Wesen keine räumliche Ausdehnung haben soll, widerspricht den formalen Bedingungen der Erfahrung. Denn alle unsere äußeren Anschauungen sind ausgedehnte Größen. Solch ein Gespenst ist also kein mögliches Ding der Erfahrung.

Als Schema des Daseins schlechthin bezeichneten wir das Dasein zu einer bestimmten Zeit. Woher wissen wir aber, ob ein Ding zu einer bestimmten Zeit da ist? Der zweite Grundsatz der Modalität gibt darüber Auskunft. Er lautet: Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (mit der Empfindung)

zusammenhängt, ist da, ist wirklich. Erfahrung, d. h. Erkenntnis, kommt eben erst zustande, wenn ein Stoff, eine Materie der Erkenntnis gegeben ist, die nun geformt werden kann. Die Materie der Erkenntnis ist aber die Empfindung. Ein Ding ist also wirklich, ist für uns zu einer bestimmten Zeit da, wenn es in uns Empfindungen hervorruft. Dieses Fakt hier ist wirklich, ist in diesem Augenblicke da, denn es erregt in mir Gesicht- und Tastempfindungen. Was mit der Empfindung, also mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist wirklich, ist da.

Schließlich hatten wir als Schema für die Kategorie Notwendigkeit das Dasein zu aller Zeit bezeichnet. Was ist denn aber zu aller Zeit da? Der dritte Grundsatz der Modalität sagt es uns. Er heißt: Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung besteht ist, existiert notwendig. Das also, was man sich aus dem Zusammenhange des Wirklichen nicht wegdenken kann, ohne diesen Zusammenhang aufzuheben, muß zu aller Zeit dasein. Auf dieses zu aller Zeit Daseiende kann also unsere Urteilskraft die Kategorie der Notwendigkeit anwenden. Ob es überhaupt solch ein schlechthin Notwendiges gibt, davon werden wir im nächsten Vortrage noch hören.

Diese Grundsätze der Modalität stellen also die Forderungen auf, unter denen empirisches Denken überhaupt möglich ist, nämlich: sie fordern Zutreffen der formalen Bedingungen der Erfahrung, also Raum, Zeit und Kategorien (für das Mögliche), der materialen Bedingungen, also Empfindung (für das Wirkliche), Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung (für das Notwendige). Sie dürfen also Postulate des empirischen Denkens überhaupt heißen.

Alle die besprochenen Grundsätze liegen also apriori in unserm Verstande, bzw. werden von ihm apriori durch Verbindung der Kategorien mit den Schemata der Zeit erzeugt. Sie sind synthetische Urteile apriori. Mit ihrer Hilfe werden die Erscheinungen konstruiert und reguliert, werden zu einem Zusammenhange verknüpft, den wir Natur nennen. In die Natur also hat der Verstand seine Gesetzmäßigkeit hineingetragen. Er hat dadurch die Natur, d. h. den Zusammenhang

der Erfahrung, erst hervorgebracht. Da ist es doch klar, daß wir die Gesetzmäßigkeit unseres Verstandes in der Natur wiederfinden müssen. Weil unser Verstand die regelmäßige Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen nur unter dem Gesichtspunkte der Ursächlichkeit auffassen kann, deshalb gibt es das Naturgesetz: Alles was in der Natur geschieht, hat eine Ursache, durch die es bewirkt worden ist.

Weil unser Verstand ein Zugleichsein der Erscheinungen nur erfassen kann, wenn er eine Wechselwirkung zwischen ihnen voraussetzt, deshalb gibt es das Naturgesetz: „Alle Dinge, die zugleich sind, stehen in durchgängiger Wechselwirkung.“ Nicht die Natur drängt unserm Verstande ihre Gesetze auf, sondern unser Verstand hat der Natur seine eigenen Gesetze gegeben und findet sie nun als Naturgesetze wieder. Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur! Es muß für Kant ein erhebender Augenblick gewesen sein, als ihm dieser Gedanke zum ersten Male in voller Klarheit vor die Seele trat. Und er war sich der epochemachenden Bedeutung dieser Lehre wohl bewußt. Er nennt sie eine Revolution der Denkweise und vergleicht sie mit der Tat des Kopernikus. Wie dieser den Mut fand zu sagen: „Nicht die Sonne dreht sich um die Erde, sondern die Erde um die Sonne“, so wagt Kant, auf gründlichste Beweisführung gestützt, zu sagen: Nicht unser Verstand richtet sich nach der Natur, sondern die Natur richtet sich nach unserm Verstande. Unser Verstand erst macht aus der bloßen Sinnewelt ein gesetzmäßig verknüpftes Ganzes, eine Natur. Kant schreibt in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten. Aber alle Versuche über sie apriori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserm Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben apriori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze

Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“

Aber wohlgemerkt: Nur für die Natur, also für die Welt der Erscheinungen ist der Verstand der Gesetzgeber. Ueber die Dinge an sich können wir nichts aussagen. Damit verliert auch die Behauptung, daß unser Verstand der Natur die Gesetze vorschreibt, alles Widersinnige. Erscheinungen sind eben die Dinge, wie wir sie uns nach Maßgabe unseres Erkenntnisvermögens vorstellen. Erscheinungen sind also Vorstellungen und müssen als solche die Gesetzmäßigkeiten unseres Erkenntnisvermögens in sich tragen, weil sie ja von uns selber erzeugt worden sind. Die Natur ist demnach nichts anderes als der Zusammenhang unserer Vorstellungen. Und der muß eben von den Gesetzen unseres Erkenntnisorgans regiert werden.

Wir können diese Grundsätze unseres Verstandes in folgender Uebersicht noch einmal zusammenstellen.

Grundsätze:

1. Der Quantität: Axiom der Anschauung:
Alle Anschauungen sind räumlich ausgedehnte Größen.
2. Der Qualität: Antizipation der Wahrnehmung:
Alle Empfindungen sind intensive, d. h. gradweise abgestufte Größen.
3. Der Relation: Analogien der Erfahrung:
 - a) Erhaltung der Materie: Im Wechsel der Erscheinungen verharret die Substanz.
 - b) Kausalgesetz: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.
 - c) Gesetz der Wechselwirkung: Insofern Substanzen zugleich sind, stehen sie in Wechselwirkung.
4. Der Modalität: Postulate des empirischen Denkens:
 - a) Möglich ist, was die Formen des Raumes, der Zeit und der Kategorien an sich hat.
 - b) Daseiend ist, was Empfindungen hervorruft.
 - c) Notwendig ist, was aus dem Zusammenhang der Erfahrung nicht herausgedacht werden kann.

Damit haben wir nun alle Mittel kennen gelernt, die unserm Erkenntnisvermögen apriori zur Verfügung stehen,

um Erfahrung, d. h. synthetische Erkenntnis, hervorzubringen. Jetzt wissen wir, wie synthetische Urteile apriori möglich sind. Das war ja die Frage, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft aufstellte.

Leibniz lehrt: Alle unsere Begriffe sind uns angeboren. Erkennen bedeutet nur den schon in den Begriffen vorhandenen Inhalt herauslösen. Alle unsere Urteile sind also analytisch und als solche apriori. Einwirkung von außen her, also Erfahrung, gibt es nicht. Da unsere Urteile nur das aussagen, was in den uns allen gemeinsamen Begriffen liegt, müssen sie auch allgemein und notwendig gelten.

Hume lehrt: Alle unsere Begriffe stammen aus der Erfahrung. Angeborene Begriffe gibt es nicht. Nur in der Mathematik gibt es Urteile, die allgemein und notwendig gelten, die ohne Zutun der Erfahrung gebildet werden, die also apriori sind. Aber sie sind analytische Urteile, die also unsere Erkenntnis nicht erweitern, sondern nur verdeutlichen. Die Erfahrungsurteile erweitern zwar unser Wissen, sind also synthetisch, aber sie sind alle aposteriori, d. h. sie kommen erst mit Hilfe der Erfahrung zustande. Es gibt keine synthetischen Urteile apriori und also auch keine allgemeingültigen und notwendigen Erfahrungssätze.

Dagegen sagt nun Kant: Wir müssen zwischen zwei Faktoren der Erkenntnis unterscheiden: zwischen dem Stoff der Erkenntnis und den Formen der Erkenntnis. Der Stoff wird uns von außen her in der Erfahrung gegeben, und zwar als Empfindung. Er ist also immer aposteriori. Die Erkenntnisformen dagegen entspringen aus uns, sind also apriori. Erst dadurch, daß wir den gegebenen Stoff der Erkenntnis mit unseren apriorischen Erkenntnismitteln formen, entsteht wahre Erkenntnis. Dabei sind zwei Erkenntnisvermögen beteiligt: Sinnlichkeit und Verstand (im weiteren Sinne). Unsere Sinnlichkeit faßt den ihr gegebenen Stoff der Erkenntnis (die Empfindungen) in der Form des Raumes und der Zeit auf. Das ergibt die bloßen Anschauungen der Dinge. Unser Verstand verknüpft nun diese Anschauungen mit Hilfe der Kategorien zu Begriffen. Dabei richtet er sich nach den apriori in ihm liegenden Grundsätzen, die er durch Verbindung der Kategorien mit den Schemata der Zeit in sich erzeugt hat. Alle diese apriorischen Erkenntnisformen sind nur dazu da, Erfahrung hervorzubringen. Sie sind zwar unabhängig von der Erfahrung, dienen aber nur zum Zwecke der Erfahrung. Sie sind also transzendent.

Erkenntnis kommt also nur zustande, wenn Sinnlichkeit und Verstand zusammenwirken, d. h. wenn Anschauung und Begriff sich verbinden. Da nun aber die Raum- und Zeitanschauung apriori ist, so haben wir die Möglichkeit, die apriorischen Raum- und Zeitverhältnisse mit den Kategorien zu verbinden. Das ergibt synthetische Urtheile apriori, also Erweiterungsurtheile, die allgemein und notwendig gelten. Dies sind die Sätze der Mathematik und der reinen Naturlehre. Indem wir nach ihren Gesichtspunkten den Stoff der Erfahrung formen, erhalten wir eine nach allgemein und notwendig geltenden Gesetzen geordnete Natur. Dabei bedeutet Natur nichts anderes als den Zusammenhang der Erscheinungen. Denn alle unsere Erkenntnis bezieht sich nur auf Erscheinungen, nicht aber auf die Dinge an sich.

Das bisher Gesagte läßt sich in folgender Tabelle schematisch zusammenfassen:



Wenn nun also Erkenntnis nur durch Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand, bzw. von Anschauen und Denken zustande kommt, so ergibt sich, daß durch reines, anschauungsloses Denken keine Erkenntnis erzielt wird. Bloße Gedankendinge, oder wie Kant sie nennt, Noumena, sind niemals Gegenstand unseres Erkennens. Wir erkennen nur Phänomene, also Erscheinungen, d. h. sinnliche Dinge, die uns in Raum und Zeit gegeben werden können. Metaphysik als Wissenschaft vom Uebersinnlichen ist unmöglich.

Dennoch fühlen wir in uns den unabweislichen Trieb, die Grenzen möglicher Erkenntnis zu überreichen und ins Reich des Uebersinnlichen einzudringen. Ueber drei Dinge, über drei Ideen, möchten wir uns dort Auskunft holen, über Seele, Welt, Gott. Was hat es mit ihnen für eine Bewandnis? Wenn diese Dinge als übersinnliche nicht Gegenstand unseres Erkennens sein können, haben sie dann überhaupt eine Bedeutung? Und wie sind dann alle die Sätze zu beurteilen, die die Metaphysik seit Jahrtausenden über sie aufgestellt hat, die Sätze über Seele, Welt, Gott?

Kant beantwortet diese Fragen im zweiten Teile der Kritik der reinen Vernunft, den er die transzendentale Dialektik nennt. Die Ideen unserer Vernunft sind ihr Gegenstand. Von ihnen soll der nächste Vortrag handeln.



4. Vortrag.

Die Ideen unserer Vernunft.

Die Vernunft als Quell des metaphysischen Triebes — Der logische Gebrauch der Vernunft — Die Vernunftideen
Die psychologische Idee — Die kosmologische Idee — Die theologische Idee — Die wahre Bedeutung der Ideen — Zusammenfassung.



Die Vernunft als Quell des metaphysischen Triebes.

In seiner transszendentalen Analytik hat uns Kant gezeigt, mit welchen Mitteln und auf welchem Wege unser Verstand Erfahrung hervorbringt. Die ganze Welt der Erscheinungen ist sein Werk. Er ist der Gesetzgeber der Natur. Soweit seine Herrschaft reicht, soweit reicht auch die Wissenschaft. Aber nur in Verbindung mit der Sinnlichkeit kann er Fruchtbares wirken. Sie muß ihn durchbluten, sonst welkt seine Kraft dahin. Verstand ohne Sinnlichkeit bringt kein Erkenntnis zuwege. Begriff ohne Anschauung ist leer. Der Gesetzgeber der Natur ist eingeschränkt in die Welt der Erscheinungen. Nur über seine eigenen Geschöpfe kann und darf er herrschen.

Und doch lebt in uns ein unwiderstehlicher Drang, die Grenzen der räumlich-zeitlichen Welt zu überfliegen. Aus unserm tiefsten Innern steigt er auf. Nicht frevelhafte Neugier ist es, nicht eitle, wissenschaftstolze Selbstüberhebung, nein: unabweisbar bittere Notwendigkeit, die mit dem Wesen unseres Gemütes aufs innigste verknüpft ist. Wir müssen gegen die Mahnung unseres kritischen Verstandes immer von neuem wieder aufstreben mit unseren Gedanken zu der Welt des Uebersinnlichen. Und wenn uns auch die mehrtausendjährige Geschichte des metaphysischen Denkens lehrt: All unser Bemühen, ins Reich des Uebersinnlichen mit unserm Verstande einzudringen, ist vergeblich, so werden wir doch nicht müde, immer wieder den Aufstieg zu versuchen.

Wie ist dieses eigenartige, scheinbar widersinnige Bemühen unseres Verstandes zu erklären? Ist der Trieb in jene unersteigbaren Höhen wirklich ganz sinnlos und unfruchtbar? Dann läge unser Verstand mit sich selber im Streite, und es könnte nicht begriffen werden, warum uns die Natur

mit einem Erkenntnisorgan bedacht hat, das gegen sein eigenes Wirken anarbeitet und es zu zerstören droht. Oder liegt unserem metaphysischen Triebe vielleicht doch eine Bedeutung und eine Aufgabe zu Grunde, die, wenn sie richtig verstanden wird, die erkennende Tätigkeit unseres Verstandes stützt und erweitert?

Kant sucht diese Frage in seiner *transzendentale n Dialektik* zu entscheiden. Er führt uns noch tiefer in unser Erkenntnisvermögen hinein, um die Wurzeln des metaphysischen Triebes aufzufinden. In unserer Vernunft entdeckt er sie. Dann läßt er vor unsern Augen aus diesen Wurzeln den ganzen Baum der Metaphysik heraufwachsen. Alle metaphysischen Probleme, die je ein Grüblerhirn beschäftigt haben, werden vor uns aufgefaltet. Wir sehen sie ganz natürlich aus den grundlegenden Keimen entstehen und gehen willig und gläubig alle die Irrwege mit, die vor uns die Metaphysiker gegangen sind. Und nun legt Kant das scharfgeschliffene Messer seiner Kritik an alle die scheinbar so fruchtbareren Zweige an. Und nichts hält ihm stand. Der ganze Baum muß fallen. Eine tausendjährige Geschichte geistigen Ringens ist an einen Wendepunkt gelangt. Der Mann aus Königsberg ruft ihr sein zwingendes Halt entgegen.

Der ganze Baum muß fallen. Aber die Wurzel bleibt. Und nun erst lernen wir sehen, wohin ihre Säfte in Wahrheit steigen. Aus dem Tempel der Wissenschaft sind alle Götzenbilder hinausgeworfen. Der Verstand ist in seine Grenzen zurückgewiesen. Aber wenn auch unser Wissen gedemütigt werden mußte, so dürfen wir doch erhobenen Hauptes dastehen. Denn hinter dem eingeengten Gebiete unseres Erkennens dämmern unabsehbar weit die Gefilde unseres Glaubens. Kant hat das Wissen eingejährt, um für den Glauben Platz zu schaffen.

Der logische Gebrauch der Vernunft.

Schon im letzten Vortrage wurde darauf hingewiesen, daß der Verstand im weitesten Sinne drei Vermögen unter sich faßt: Verstand im engeren Sinne, Urteilskraft und Vernunft. Der Verstand im engeren Sinne wurde definiert als das „Vermögen zu urteilen“. Er bringt die Kategorien und vermittelt der Schemata der Zeit die transzendentale Grundsätze hervor und bewirkt mit ihrer Hilfe die Erfahrung.

Die Urteilskraft ist das Vermögen, ein Gegebenes unter die vom Verstande aufgestellten Regeln zu subsumieren. Sie sagt uns z. B., welche Kategorien auf gegebene Anschauungsmerkmale anzuwenden seien, oder unter welche Grundsätze gegebene Erscheinungen subsumiert werden müssen.

Die Vernunft nun kann — rein logisch betrachtet — definiert werden als das „Vermögen zu schließen“. Schon beim Verstande konnten wir einen zweifachen Gebrauch unterscheiden: den rein logischen und den transszendentalen bzw. empirischen. Beim rein logischen Gebrauche handelt es sich nur darum, gegebene Begriffe miteinander zu verbinden nach dem Satze des Widerspruchs, d. h. kein Subjekt darf mit einem Prädikate verbunden werden, das ihm widerspricht, z. B. das Subjekt „Kugel“ nicht mit dem Prädikat „dreieckig“. Ob den Begriffen in der Erfahrung auch wirklich ein Gegenstand korrespondiert, darauf kommt es beim logischen Gebrauche nicht an. Er führt nur zu analytischen Urteilen, die also unsere Erkenntnis nicht erweitern, sondern nur schon vorhandenes Wissen verdeutlichen.

Solch eine rein logische Operation ist auch das Schließen der Vernunft. Schließen heißt: ein Urteil aus einem oder mehreren anderen Urteilen ableiten. Der Verstand verknüpft Begriffe zu Urteilen. Die Vernunft verbindet Urteile zu Schlüssen.

Wird der Schluß aus einem Urteile abgeleitet, so heißt er unmittelbarer Schluß, z. B. aus dem Urteile „Alle Kugeln sind rund“ folgt unmittelbar das Urteil „Nicht-runde Körper sind nicht Kugeln“. Dies ist also ein unmittelbarer Schluß.

Wird er aus zwei oder mehreren Urteilen abgeleitet, so heißt er mittelbarer Schluß. Dieses mittelbare Schließen ist das eigentliche Geschäft der Vernunft und bringt ihr Wesen am deutlichsten zum Ausdruck.

Der einfachste mittelbare Schluß besteht also aus drei Sätzen oder Urteilen:

1. Obersatz, z. B.: Alle Blumen müssen welken;
 2. Untersatz, z. B.: Die Rose ist eine Blume;
- folglich
-
3. Schlusssatz: Die Rose muß welken.

Die Urteilskraft erkennt, daß beide Sätze einen Begriff, den sogenannten Mittelbegriff, nämlich „Blume“ gemein-

sam haben, daß sie also untereinander subsumiert werden können. Und die Vernunft stellt dann mit Hilfe dieser Subfunktion fest, in welchem Verhältnisse die beiden Sätze stehen, wie also die beiden anderen Begriffe „verwelken“ und „Rose“ miteinander verbunden werden müssen.

Es sind nun aber, wie wir aus der Tafel der Urteilsformen wissen, dreierlei solcher Verhältnisse (Relationen) möglich: kategorisches, hypothetisches und disjunktives, d. h. unbedingtes, bedingtes und ausschließendes Verhältnis. Dem entsprechend wird es auch drei Arten von Vernunftschlüssen geben: die kategorischen, die hypothetischen und die disjunktiven Vernunftschlüsse. Beim kategorischen Schlusse sind Ober- und Unterjatz kategorische = unbedingte Urteile. Der Schlußsatz gilt also unbedingt:

- z. B. 1. Alle Blumen müssen welken;
 2. Die Rose ist eine Blume;
 3. Die Rose muß welken.

Beim hypothetischen Schlusse ist mindestens der Oberjatz ein hypothetisches Urteil. Der Schlußsatz gilt also nur bedingt, z. B.

1. Wenn die Rose kein Wasser bekommt, so muß sie welken;
 2. Diese Rose bekommt kein Wasser;
 3. Diese Rose muß verwelken.

Beim disjunktiven Schlusse ist mindestens der Oberjatz ein disjunktives, d. h. ausschließendes Urteil. Der Schlußsatz gilt also nur ausschließend, z. B.

1. Die Rosen sind entweder rot oder weiß oder gelb;
 2. Diese Rose ist rot;
 3. Diese Rose ist weder weiß noch gelb.

Welche Bedeutung hat es nun für uns, daß die Vernunft die vom Verstande überlieferten Urteile weiterhin zu Schlüssen miteinander verknüpft? Offenbar wird durch solche Tätigkeit in unseren Erkenntnissen eine immer größere Einheit bewirkt. Wie unser Verstand das Mannigfaltige der Anschauung zu Begriffen verknüpft, so will die Vernunft in das Mannigfaltige dieser Begriffe durchgehenden Zusammenhang bringen.

Beim logischen Gebrauche handelt es sich nur um die Form der Erkenntnisse, nicht um ihre objektive Gültigkeit, d. h. also nicht darum, daß den Erkenntnissen auch wirklich Gegenstände, Objekte entsprechen. Da erschöpft sich die Tätigkeit der Vernunft in den einzelnen Schlüssen. Anders beim empirischen Gebrauche, also demjenigen, der sich auf die Erfahrungsgegenstände bezieht. Da wissen wir: alle Erfahrungsurteile, die der Verstand unserer Vernunft überliefert, sind nur bedingt. Denn sie werden ja gewonnen nicht durch den Satz des Widerspruchs, sondern durch das Kausalitätsgesetz. Jede Erscheinung hat eine Ursache als Bedingung, und diese ist wiederum durch eine Ursache bedingt usw. Unser Verstand kann nur von Sprosse zu Sprosse auf dieser unendlichen Stufenleiter der Bedingungen hinuntersteigen. Unsere Vernunft dagegen wird aus ihrer Natur heraus den Drang haben, auch hier Einheit in die Mannigfaltigkeit der Bedingungen zu bringen. Das bedeutet aber: sie wird zu einem Unbedingten hinstreben, das es ihr ermöglicht, die unendliche Reihe der Bedingungen als eine Einheit zu erfassen. Dieser Vernunftbegriff des Unbedingten heißt Idee. Er entspringt also aus der reinen Tätigkeit der Vernunft ebenso wie die Kategorie aus der reinen Tätigkeit des Verstandes. Dieser verknüpft, wie wir wissen, die Anschauungen auf zwölflei verschiedene Art. Daraus ergeben sich zwölf verschiedene Verknüpfungsbegriffe = Kategorien.

Die Vernunft verknüpft nun auf dem Wege des Schließens die Verstandeserkenntnisse auf dreierlei Art, wie wir aus ihrem logischen Gebrauche erkannt haben. Es werden also diesen drei verschiedenen Schlußformen auch drei verschiedene Vernunftbegriffe = Ideen entspringen müssen.

Wie aus dem kategorischen Urteile die Kategorie eines jeden Vorstellung Zugrundeliegenden, also der Substanz, entspringt, so entspringt aus dem kategorischen Schließen der Vernunft die Idee eines allen unseren Vorstellungen Zugrundeliegenden, d. h. die Idee der unbedingten Einheit des denkenden Subjekts, oder die Idee der Seele.

Und wie aus dem hypothetischen Urteile die Kategorie der Kausalität entspringt und mit ihr die Vorstellung einer end-

losen Reihe von bedingten Erscheinungen, so entspringt aus dem hypothetischen Schließen der Vernunft die Idee der unbedingten Einheit aller dieser Erscheinungen, d. h. die Idee der Welt, des Kosmos.

Und wie schließlich aus dem disjunktiven Urtheile die Kategorie der Wechselwirkung und mit ihr die Vorstellung einer durchgängigen Gemeinschaft aller Substanzen hervorgeht, so entspringt aus dem disjunktiven Schließen der Vernunft die Idee der unbedingten Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt, d. h. die Idee eines höchsten Wesens, also die Idee Gottes. Die Ideen Seele, Welt, Gott sind also mit dem Wesen unserer Vernunft aufs innigste verknüpft und wachsen aus ihrer Tätigkeit ohne weiteres hervor. Unsere Vernunft bringt sie an den Verstand heran, und dieser sucht mit ihrer Hilfe die Mannigfaltigkeit seiner Begriffe zu einer höheren Einheit zu vereinigen.

Die psychologische Idee.

Indem nun unsere Vernunft den reinen Vernunftbegriff der Seele nach Maßgabe der vier Klassen der Kategorien zu bestimmen sucht, gewinnt sie vier psychologische Grundsätze, die den Inhalt der ganzen rationalen Psychologie, d. h. also der metaphysischen Seelenlehre ausmachen.

1. Satz. Da wir uns in verschiedenen Zeiten immer der zahlenmäßigen Identität, d. h. der Uebereinstimmung unseres denkenden Ichs, also unserer Seele, bewußt sind, so schließen wir daraus, daß die Seele ihrer Quantität nach eine Einheit ist. Das führt also zu dem Satz:

Die Seele ist eine Einheit, keine Vielheit, oder was dasselbe bedeutet: Die Seele ist Person.

2. Satz. Da die Handlungen unserer Seele niemals als das Zusammenwirken vieler handeln der Dinge angesehen werden können, so schließen wir daraus, daß die Seele ihrer Qualität nach einfach, nicht zusammengesetzt sei. Das ergibt also den zweiten Satz: „Die Seele ist einfach.“ Da aber ein einfaches Ding niemals zerstört werden kann, weil ja jede Zerstörung immer nur Auflösung in Teile bedeutet, also nur zusammengesetzte Dinge

betreffen kann, so folgt aus diesem zweiten Satze auch: „Die Seele ist unzerstörbar, unvergänglich.“

3. Satz. Da bei allem Wechsel unserer Vorstellungen immer das Bewußtsein: „Ich denke“, also die Idee unserer Seele, zu Grunde liegt, so schließen wir daraus, daß die Seele ihrer Relation nach Substanz sei, also nicht etwa nur ein Zustand unseres Körpers. Wir gewinnen also den Satz:

Die Seele ist Substanz, und zwar denkende Substanz. Eine Substanz kann aber weder entstehen noch vergehen, wie wir aus den reinen Grundsätzen wissen. Also muß unsere Seele ewig sein.

4. Satz. Suchen wir endlich die Seele ihrer Modalität nach zu bestimmen, d. h. in ihrem Verhältnis zu unseren übrigen Erkenntnissen, so finden wir: während alle anderen Vorstellungen sich auf viele Dinge außer uns beziehen, stellt sich uns die Seele immer nur als eine Einheit im Raume dar, die alle anderen Dinge als ihre Vorstellungen in sich faßt. Daraus schließen wir auf einen wesentlichen Unterschied zwischen materiellen Dingen und unserer Seele und gewinnen so den Satz: Unsere Seele ist immateriell, d. h. ist geistig. Also:

Die Seele ist:

1. nach Quantität: Einheit = Person.
2. Qualität: einfach.
3. Relation: Substanz.
4. Modalität: immateriell.

Zu diesen Sätzen war die Metaphysik an der Hand der soeben durchgeführten Vernunftschlüsse gelangt, und kein Rationalist wagte an ihrer Wahrheit zu zweifeln. Unsere Vernunft selber scheint sie uns ja aufzuzwingen.

Der Schein aber kann einem Kant nicht genügen. Unerbittlich hebt er die Fackel der Kritik und leuchtet der angeblichen Wahrheit ins Gesicht. Sind wir denn wirklich zu diesen Schlüssen, durch die wir die Sätze der rationalen Psychologie gewonnen haben, berechtigt? Oder liegen etwa nur Fehlschlüsse, Paralogismen unserer Vernunft vor? Diese Frage wirft er auf. Und seine Antwort lautet:

Wenn wir auf die Seelenidee die Kategorien unseres Verstandes anwenden dürften, dann wären unsere Schlüsse zweifellos richtig. Nun wissen wir ja aber, daß alle Kategorien nur zum Zwecke der Erfahrung da sind, daß sie also nur auf Dinge angewandt

werden dürfen, die mögliche Gegenstände unserer Erfahrung sein können, d. h. also auf Anschauungen. Die Idee der Seele ist ja aber gar kein Gegenstand. Sie ist ja nur ein reiner Vernunftbegriff, nämlich die Vorstellung der unbedingten Einheit des denkenden Subjekts. Diese unbedingte Einheit kann ja aber in der Erfahrung, in der doch alles bloß bedingt ist, niemals angetroffen werden. Wenn wir demnach auf diese bloße Idee der Seele die Kategorien des Verstandes anwenden, so verwechseln wir eben ein reines Gedankending (die Seele) mit einer Anschauung. Könnten wir die Seele in Raum und Zeit anschauen, so wären alle obigen Sätze richtig und unwiderleglich. Da die Idee der Seele aber nur ein Gedankending ist, das die Vernunft aus sich selbst erzeugt, so ist es einleuchtend, daß der Verstand von ihr gar nichts erkennen kann. Alle obigen Sätze sind also Fehlschlüsse oder Paralogismen. Aber sie sind Fehlschlüsse, die mit dem Wesen unserer Vernunft innig verknüpft sind und eben nur durch Vernunftkritik vermieden werden können. Eine rationale Psychologie als Wissenschaft kann es also nicht geben. Wenn nun aber die Gültigkeit der obigen Sätze von niemandem bewiesen werden kann, so kann sie doch auch von niemandem widerlegt werden. Denn über bloße Gedankendinge können wir eben gar nichts, weder etwas Positives, noch etwas Negatives, wissen. Ob unsere Seele Einheit, einfach, Substanz, immateriell ist, das kann nicht Sache des Wissens, wohl aber Sache des Glaubens sein.

Die kosmologische Idee.

Noch schwieriger liegen die Verhältnisse bei der kosmologischen Idee, also der Idee der Welt. Sie entspringt, wie wir vorhin hörten, dem Drange der Vernunft, sich die endlose Reihe der immer nur bedingten Erscheinungen, die der Verstand ihr überliefert, als eine unbedingte Einheit vorzustellen. Die Idee der Welt ist also die Vorstellung der unbedingten Einheit aller Erscheinungen.

Diese Idee der Welt bringt nun unsere Vernunft ebenso wie die Idee der Seele an die Verstandesregeln heran und sucht sie mit Hilfe der Kategorien und Grundätze näher zu

bestimmen nach den Gesichtspunkten der Quantität, Qualität Relation und Modalität.

1. Um die Quantität, d. h. also die Größe dieser als Einheit vorgestellten Reihe der Erscheinungen zu bestimmen, fragt sie: Ist diese Einheit, also ist die Welt in Raum und Zeit begrenzt oder ist sie unbegrenzt?

2. Um die Qualität, also die innere Beschaffenheit, zu erkennen, muß sie entsprechend wie bei der Idee der Seele fragen: Ist die Welt innerlich einfach, d. h. besteht sie aus einfachen Teilen oder nicht?

3. Will sie diese Einheit der Erscheinungsreihe der Relation nach bestimmen, so muß sie fragen: Sind in dieser Reihe alle Erscheinungen durch Ursachen bedingt, oder gibt es auch solche, die keine Ursache haben, die also unbedingt sind? Mit andern Worten: Gibt es außer den naturnotwendigen Ereignissen auch freie Handlungen?

4. Und schließlich führt die Untersuchung der Idee der Welt nach dem Gesichtspunkte der Modalität (möglich — wirklich — notwendig) zu der Frage: Gehört zu dieser Reihe der Erscheinungen, die ja alle bedingt, also zufällig sind, ein schlechthin notwendiges Wesen?

Wenn nun unsere Vernunft auf diese Fragen zu antworten sucht, da stellt sich eine merkwürdige Tatsache heraus: während die psychologische Idee zu eindeutigen Sätzen führt, die allerdings Fehlschlüsse sind, bringt die kosmologische Idee unsere Vernunft in einen durchgängigen Widerstreit. Wir können nämlich auf unsere obigen kosmologischen Fragen ebenso mit „Ja“ wie mit „Nein“ antworten. Beide Lösungen lassen sich durch Vernunft beweisen. Wenn dieser Widerstreit sich aus dem Wesen unserer Vernunft ergibt, so versteht man auch, warum in der Geschichte der Metaphysik über diese Dinge immer wieder entgegengesetzte Meinungen nebeneinander auftreten und sich behaupten konnten, warum es einen Kampf der Weltanschauungen geben mußte. Kant nennt diesen Widerstreit der Vernunft auf dem Gebiete der kosmologischen Idee die Antinomie der reinen Vernunft. Die bejahenden Sätze nennt er Thesen, die verneinenden Antithesen. Wir erhalten also folgende Tafel der kosmologischen Ideen:

Kosmologische Idee:

(Antinomie der reinen Vernunft).

Thesen: 1. Ist die Welt in Raum und Zeit Antithesen: begrenzt? (Quantität).

Ja! 2. Besteht sie aus einfachen Theilen? Nein! (Qualität).

3. Gibt es außer Naturnotwendigkeit auch Freiheit in der Welt? (Relation).

4. Existiert in der Welt als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen? (Modalität).

Folgende metaphysische Sätze stehen sich also gegenüber:

1. Quantität:

These:

1. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen.

Beweis:

Da die Welt ihrem Begriffe nach eine unendliche, d. h. niemals abschließbare Reihe von Zuständen der Dinge ist, kann sie nicht von Ewigkeit her sein, weil ja sonst in jedem gegebenen Augenblicke eine unendliche Reihe verflossen, also abgeschlossen wäre, was doch ihrem Begriffe als einer un-abschließbaren Reihe widerspricht. Und ebenso kann sie nicht im Raume unendlich sein, weil ja zur Auffassung unendlich vieler nebeneinander bestehender Dinge als eine Einheit eine unendliche Zeit abgelaufen sein müßte, was ja aber, wie eben ausgeführt, unmöglich ist.

Antithese:

1. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und keine Grenzen im Raume, sondern ist nach Raum und Zeit unendlich.

Beweis:

Dem hätte die Welt in der Zeit einen Anfang, so müßte ihr eine Zeit vorhergegangen sein, in der sie nicht war, also eine leere Zeit. In einer leeren Zeit ist aber kein Entstehen eines Dinges möglich, also auch nicht das Entstehen der Welt.

Wäre die Welt dem Raume nach begrenzt, so müßte außer ihr ein leerer Raum sein, zu dem sie im Verhältnis der Begrenzung steht. Ein solches Verhältnis der Welt zum leeren, also gegenstandslosen Raume, wäre aber ein Verhältnis derselben zu keinem Gegenstande, also zu einem Nichts. Ein solches Verhältnis ist aber eben selber ein Nichts. Also muß die Welt in Raum und Zeit unendlich sein.

2. Qualität:

These:

Jedes zusammengesetzte Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen.

Beweis:

Denn beständen die zusammengesetzten Substanzen nicht aus einfachen, sondern immer nur zusammengesetzten Teilen, so würde, wenn man in Gedanken alle Zusammensetzung aufhobe, gar nichts mehr übrig bleiben, also auch keine Substanz und damit auch keine Welt.

Antithese:

Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen.

Beweis:

Denn beständen die zusammengesetzten Dinge aus einfachen Teilen, so müßten, weil ja das Zusammengesetzte einen Raum einnimmt, auch seine einfachen Teile einen Raum einnehmen. Weil aber alles Räumliche immer nur zusammengesetzt ist, müßte also auch das Einfache zusammengesetzt sein, was doch seinem Begriffe widerspricht.

3. Relation:

These:

Außer den auf Grund des Kausalitätsgesetzes naturnotwendigen Geschehnissen gibt es in der Welt auch freie Handlungen.

Beweis:

Denn wenn es nur Naturkausalität gäbe, so müßte jeder Ursache bis ins Unendliche immer wieder eine Ursache vorhergehen, d. h. die Reihe der Weltgeschehnisse könnte niemals einen ersten Anfang haben, was schon durch die erste These widerlegt ist.

Antithese:

Es gibt keine Freiheit in der Welt, sondern alles geschieht lediglich nach Naturgesetzen.

Beweis:

Denn gäbe es in der Welt Geschehnisse, denen keine Ursache voranginge, so wäre damit für unseren Verstand der Zusammenhang dieser Geschehnisse mit allen vorangehenden Naturgeschehnissen aufgehoben, d. h. diese Geschehnisse könnten für uns keine Erfahrung werden, die ja in der durchs Kausalitätsgesetz bewirkten Einheit der Erscheinungen besteht.

4. Modalität:

These:

Es gibt in der Welt als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen.

Beweis:

Da in der Welt alles durch Ursachen bedingt ist, jedes Bedingte aber seinem Begriffe nach eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum schlechthin Unbedingten voraussetzt, so könnte es keine Welt geben, wenn nicht auch in ihr ein schlechthin unbedingtes also absolut notwendiges Wesen existierte.

Antithese:

Es gibt kein schlechthin notwendiges Wesen in der Welt, weder als ihr Teil noch als ihre Ursache.

Beweis:

Da in der Welt alles, was für uns Erfahrung werden soll, durch Ursachen bedingt ist, so kann es für uns kein unbedingtes, also notwendiges Wesen in der Welt geben. Und solch ein Wesen kann auch nicht außer der Welt als ihre Ursache sein, weil ja jede Ursache mit zur Welt gehört.

Es wurde schon darauf hingedeutet, daß die Stellungnahme zu diesen kosmologischen Problemen den eigentlichen Kampf der Weltanschauungen ausmacht. Wer sich für die erste These: „Die Welt hat einen Anfang in Raum und Zeit“ entscheidet, wird z. B. eine Weltjüngung annehmen. Der Verfechter der ersten Antithese dagegen wird die Weltjüngung leugnen müssen.

Die zweite These: „Die Welt besteht aus einfachen Teilen“ führte z. B. Leibniz zu seiner Lehre von den Monaden, d. h. vorstellenden Einheiten, während Spinoza nach Maßgabe der zweiten Antithese seinen Alleinstandpunkt vertrat.

Je nach der Stellungnahme zur dritten These bzw. Antithese wird man die Willensfreiheit des Menschen zugeben oder leugnen müssen.

Und das vierte kosmologische Problem führt schon zum theologischen hinüber und ist bestimmend für den religiösen Standpunkt des Gottesgläubigen oder Gottesleugners.

Wie soll man sich nun im Kampfe dieser einander widersprechenden und doch durch Vernunft beweisbaren Meinungen entscheiden? Wer hat recht: der Verfechter der Thesen oder der Vertreter der Antithesen? Vor Kant war eine Beilegung dieses Streites nicht möglich gewesen. Denn niemand vor ihm hatte versucht, die Gründe solchen

Widerstreits im Wesen unserer Vernunft zu suchen. Niemand hatte sich klargemacht, was denn die Idee der Welt überhaupt bedeutet. Jetzt sagt uns Kant: die Weltidee ist nichts Anderes als der Ausdruck des Strebens unserer Vernunft, die endlose Reihe urfächlich bedingter Erscheinungen in eine unbedingte Einheit zusammenzufassen. Die Welt ist für uns kein Gegenstand unseres Erkennens. Denn als solcher müßte sie uns ja in der Anschauung gegeben werden können. Kein Mensch vermag aber die Totalität der Erscheinungen in einer Anschauung zu erfassen. Die Welt ist eben ein reiner Vernunftbegriff, dem in unserer Erfahrung niemals ein Gegenstand entsprechen kann. Es gibt keine Welt als äußeres Ding, es gibt nur eine Welt als unsere Idee. So ist es ja auch mit der Idee der Seele, die von unserer Vernunft zwar als die unbedingte Einheit aller unserer inneren Vorgänge vorgestellt wird, die aber, weil sie ja auch niemals angeschaut werden kann, kein Gegenstand wahrer Erkenntnis ist.

Daß also überhaupt metaphysische Sätze aus der Weltidee entspringen, beruht auf demselben Mißverständnisse, aus dem die Sätze der rationalen Psychologie hervorgehen. Unser Verstand nimmt die bloße Vernunftidee der Welt für einen Gegenstand und sucht diesen nach den Gesichtspunkten der Kategorien und Grundsätze näher zu bestimmen. Daraus können aber keine Erkenntnisse entstehen. Mit anderen Worten: auch die Sätze der rationalen Kosmologie führen nicht zu einer Erweiterung unseres Wissens.

Wie ist nun aber die Antinomie, der Widerstreit der Vernunft mit sich selber bei diesen Sätzen zu erklären? Ein Blick auf die Beweisführung gibt Aufschluß. Da zeigt sich nämlich, daß zum Beweise der Thesen die Dinge der Welt immer als Dinge an sich, als Gedanken-dinge, zum Beweise der Antithesen aber als Erscheinungen genommen werden. Und hieraus entspringen eben dann die Antinomien. Was für Erscheinungen richtig ist, das kann für Dinge an sich doch falsch sein. Ein solcher Widerstreit war bei der psychologischen Idee nicht möglich, weil unsere Vernunft die Seele immer nur als Ding an sich, niemals aber als räumlich ausgedehnt, betrachtet. Und da wir über solche Dinge an sich nichts wissen können, so mußten wir sagen: die Sätze der rationalen Psychologie

sind weder falsch noch richtig, sie können weder bewiesen, noch widerlegt werden. Sie sind Sache des Glaubens.

Ist das nun bei unsern kosmologischen Sätzen auch so? Nein! Wenn die Welt überhaupt kein Gegenstand, sondern nur eine Regel unserer Vernunft ist, die Reihe der Erscheinungen als Einheit zu denken, so ist es auch ganz ungerneimt, von ihrer räumlichen und zeitlichen Größe und von ihrer inneren Beschaffenheit zu reden. Was nicht Gegenstand ist, hat auch keine Quantität und keine Qualität. Also sind die beiden ersten Thesen und Antithesen falsch. Die Welt ist weder begrenzt, noch ist sie unbegrenzt. Sie besteht weder aus einfachen Teilen, noch besteht sie aus zusammengesetzten Teilen. Sie bedeutet überhaupt kein vorhandenes Ding, sondern nur eine Regel, die die Vernunft unserem Verstande gibt:

„Weibe mit deinem Forschen niemals bei einer bedingten Erscheinung stehen, sondern fasse die Reihe der Erscheinungen so auf, als ob es ein Unbedingtes gäbe, zu dem du streben mußt.“

Und wie steht es mit den beiden anderen Thesen und Antithesen? Freiheit oder Naturnotwendigkeit? Unbedingtes (Notwendiges) oder nur Bedingtes? Wir sehen, sie betreffen nicht die Größe und Beschaffenheit des Gegenstandes Welt, sondern ihr Gegenstand ist die Beziehung der von uns erkennbaren Erscheinungen zueinander. Hier hat also die Problemstellung durchaus einen Sinn. Wir dürfen nicht fragen: Wie groß ist die Welt, wie ist sie beschaffen? Aber wir dürfen fragen: Wirkt zwischen den Erscheinungen in der Welt nur Naturkausalität oder auch Freiheit? Gibt es außer den bedingten Erscheinungen auch etwas Unbedingtes? Die Antwort wird dann sehr verschieden ausfallen, je nachdem wir die gesuchte Beziehung als zu den Erscheinungen gehörig oder nur für die Dinge an sich gültig auffassen. Beides ist uns erlaubt, zu beidem führt uns unsere Vernunft hin. Der Widerstreit löst sich dann also in folgender Weise auf:

Betrachten wir die Dinge der Welt als Erscheinungen, so müssen wir durchgängige Naturkausalität annehmen und dürfen also auch kein unbedingtes, schlechthin notwendiges Wesen in der Welt gelten lassen. Das ist uns nichts Neues. Das wissen wir schon von den Grundsätzen des Verstandes her. Sofern wir aber die Dinge der Welt als Dinge an sich betrachten, so können wir

neben Naturkausalität auch Freiheit gelten lassen und ein unbedingtes, schlechthin notwendiges Wesen. Aber wohlgemerkt: Wir können sie gelten lassen, können aber ihre Existenz nicht erkennen und also weder beweisen noch widerlegen. Freiheit und schlechthin notwendiges Wesen sind also genau so Gegenstände des Glaubens wie die Sätze der rationalen Psychologie. Davon werden wir in der kantischen Moralphilosophie noch hören.

Auch in der rationalen Kosmologie hat also Kant eine doppelte Arbeit geleistet: auf der einen Seite die Ansprüche der dogmatischen Vertreter und auf der andern die Ansprüche der skeptischen Gegner zurückgewiesen. Auch hier hat er Raum geschaffen für den Glauben, indem er die unberechtigten Ansprüche des Wissens auf ihre Grenzen einschränkte. Auch hier ruft er den Rationalisten zu: Eure metaphysischen Sätze über die Welt, soweit sie überhaupt einen Sinn haben, erweitern unser Wissen nicht, genau so wie Eure metaphysischen Sätze über die Seele. Ihr verschafft uns damit keine Erkenntnis des Ueber sinnlichen.

Die theologische Idee.

Schon die kosmologische Idee, die aus der hypothetischen Schlussform der Vernunft entspringt, führt uns zur Idee eines notwendigen Wesens. Sie betrachtet dasselbe aber kosmologisch, d. h. als zur Welt gehörig, entweder als ihr Teil oder als ihre Ursache. Aus dem disjunktiven Vernunftschlusse geht nun, wie schon angedeutet wurde, die Idee Gottes als des allerrealsten Wesens hervor.

Um irgendein Ding bestimmen zu können, müssen wir nach Vernunftzwang annehmen, daß es ein Teil des als Einheit gedachten Weltganzen sei. Wir können also zur Vorstellung eines realen Dinges nur dadurch gelangen, daß wir die als Einheit gedachte Gesamtheit einschränken, also auf dem Wege des einschränkenden, d. h. disjunktiven Schlusses, dessen Obersatz eben die Idee eines allerrealsten Wesens, also Gottes ist. Die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge bedeutet also nur ebensoviele Einschränkungen des Begriffes der höchsten Realität. Ohne sie kann es für uns kein Ding geben. Diese Idee des allerrealsten Wesens ist das

Höchste, was unser Vorstellungsvermögen überhaupt erreichen kann, weil sie ja alles Existierende in sich schließt und durch sie die Vorstellung des Existierenden überhaupt erst möglich wird. Kant nennt sie dieser hervorgehobenen Stellung wegen das Ideal der reinen Vernunft. Die Gottesidee ist also das Ideal der reinen Vernunft.

Solange Menschen denken, solange hat dieses Ideal ihr Hirn beschäftigt. Und kein Gebiet der Metaphysik ist so vielfältig angebaut als das der rationalen Theologie. Und hier gilt es nur ein Problem, aus dessen Lösung alles Andere hervorgeht, nämlich: Die Existenz dieses allerrealsten, oder was dasselbe ist, allervollkommensten Wesens nachzuweisen. Wenn dies gelingt, dann lassen sich alle überhaupt möglichen Prädikate diesem Wesen zusprechen, weil ja alle Realität in ihm vereinigt ist. Dann muß dieses Wesen allweise, allmächtig, allgütig, allgegenwärtig usw. sein. Tatsächlich hat die Metaphysik diesen Beweis der Existenz Gottes durch reine Vernunft zu erbringen versucht und hat geglaubt, ihn auch wirklich geleistet zu haben. Es gibt eine Anzahl rationaler Gottesbeweise, auf die sich Philosophie sowohl als Theologie Jahrhunderte lang gestützt haben.

Da setzt nun wieder die Kantische Kritik ein. Sie muß sich die Aufgabe stellen, die Versuche zu prüfen, die unsere spekulative Vernunft gemacht hat, um die Existenz Gottes nachzuweisen. Kant findet drei solcher Beweise vor: den ontologischen, den kosmologischen und den physiko-theologischen Beweis.

1. Der ontologische Beweis lautet: Unsere Vernunft zwingt uns den Begriff Gottes auf als des allervollkommensten Wesens. Aus diesem Begriffe geht aber ohne Weiteres die Existenz dieses Wesens hervor. Denn wenn Gott keine Existenz hätte, so wäre er nicht das vollkommenste Wesen, es fehlte ihm eben das Merkmal der Existenz, und es ließe sich ein noch vollkommeneres Wesen denken, das eben noch das Merkmal der Existenz in sich trüge. Also muß Gott als das vollkommenste Wesen auch wirklich existieren.

2. Der kosmologische Beweis geht von der Welt der Erscheinungen aus und sagt: Da in der Welt alles nur durch Ursachen bedingt ist, so muß es eine letzte Ursache geben, die selbst nicht bedingt ist, und von der alles Existierende ausgeht. Diese letzte Ursache ist

Gott. Insofern sie alles Existierende in sich schließt, ist sie das allervollkommenste Wesen und muß also auch die Existenz in sich tragen.

3. Der physiko-theologische Beweis geht von der Zweckmäßigkeit der Naturordnung aus und schließt daraus auf eine höchste, zwecksetzende Vernunft. Er sagt: Da sich in der Welt überall deutliche Zeichen einer mit größter Weisheit ausgeführten Anordnung nach bestimmten Absichten vorfinden, da diese Zweckmäßigkeit aber den Dingen selbst ganz fremd ist, so muß eine höchste, zwecksetzende Intelligenz angenommen werden, die die Ursache der Welt ist. Diese Intelligenz ist Gott. Insofern die Welt von ihm ausgeht, also alle Realität in ihm enthalten ist, ist er das allervollkommenste Wesen und muß als solches auch das Merkmal der Existenz besitzen.

Wir sehen, alle drei Beweise schließen vom Begriffe des vollkommensten Wesens auf dessen Existenz. Der ontologische Beweis leitet diesen Begriff ab aus unserer Vernunft, der kosmologische aus der Bedingtheit der Erscheinungen, der physiko-theologische aus der Zweckmäßigkeit der Erscheinungen.

Es muß nun gefragt werden: darf man wirklich vom Begriffe des vollkommensten Wesens auf seine Existenz schließen? Wenn „Ja“, dann hat die spekulative Theologie recht. Wenn „Nein“, dann kann es gar keine Gotteswissenschaft geben.

Kant entscheidet: es ist durchaus unzulässig, vom bloßen Begriffe eines Dinges auf dessen Existenz zu schließen. Denn die Existenz ist gar kein Merkmal eines Begriffes, das sich logisch erfassen ließe. Hundert wirkliche Taler enthalten für unser bloßes Denken nicht mehr Merkmale als Hundert mögliche Taler. Die Existenz ist nichts, was zu den Dingen hinzukommt und ihren Begriff vermehrt. Sie drückt vielmehr wie alle Begriffe der Modalität ein Verhältnis der Dinge zu unsern Erkenntniskräften aus. Was in uns Empfindungen hervorrufft, also nur das Räumlich-Zeitliche, ist wirklich, existiert. Gott ist ja aber nur ein reiner Vernunftbegriff, der niemals angeschaut, also niemals Gegenstand der Erfahrung werden kann. Also läßt sich auch die Existenz Gottes von der spekulativen Vernunft nicht beweisen. Eine rationale Theologie kann es also ebensowenig geben als eine rationale Psychologie und Kosmologie. Gott

ist kein Gegenstand der Erfahrung, sondern ein reines Gedankending, von dem wir, wie von jedem Ding an sich, nichts wissen können.

Wenn nun aber die Sätze der rationalen Theologie zwar nicht bewiesen werden können, so können sie andererseits auch nicht widerlegt werden. Sie sind nicht Gegenstand des Erkennens, sondern des Glaubens. Auch hier hat also Kant Raum geschaffen für den Glauben. Auf der einen Seite nimmt er uns für immer die Hoffnung auf eine Erkenntnis Gottes, auf der anderen Seite befreit er uns von der Furcht vor den Angriffen der Atheisten.

Wenn wir jetzt das Gebiet der Vernunft, oder was dasselbe ist, das Gebiet der Metaphysik, noch einmal überichauen, so sehen wir folgendes Bild, in dem sich die ganze Geschichte der Metaphysik spiegelt.

Vermunft (Vermögen zu schließern).
Sdeen:

- I. Seele (kategorischer Schluß) vier Paralogismen:
1. Die Seele ist Einheit.
 2. Die Seele ist einfach.
 3. Die Seele ist Substanz.
 4. Die Seele ist geistig.
- Kants Kritik: Da sich diese Sätze auf die Seele als ein Ding an sich (Wesandending) beziehen, so kann ihre Gültigkeit weder bestehen noch widerlegt werden. Sie sind Sätze des Glaubens.

II. Welt (hypothetischer Schluß)
vier Antinomien.

Sdeen:

1. Die Welt ist im Raum und Zeit begrenzt.
2. Die Welt besteht aus einfachen Theilen.

3. Es gibt Strectheit in der Welt.
4. Es gibt ein notwendiges Wesen in der Welt.

Antithesen:

1. Die Welt ist im Raum und Zeit unbegrenzt.
2. Die Welt besteht nicht aus einfachen Theilen.

3. Es gibt keine Strectheit in der Welt.
4. Es gibt kein notwendiges Wesen in der Welt.

Kants Kritik:

These 1 und 2 sind falsch. These 3 und 4 können geglaubt werden, wenn man sie auf Dinge an sich bezieht.

Antithese 1 und 2 sind falsch. Antithese 3 und 4 sind richtig, wenn sie auf Erscheinungen bezogen werden.

III. Gott (disjunctiver Schluß) drei Beweise:

1. Ontologischer Beweis.
2. Kosmologischer Beweis.
3. Physiko = theologischer Beweis.

Kants Kritik: Die Beweise sind nicht richtig. Da Gott für uns nur ein Ding an sich (Wesandending) ist, so kann seine Existenz weder bewiesen noch widerlegt werden. Sie ist Sätze des Glaubens.

Durch die Sdeen wird unser Wissen nicht erweitert.

Wahre Bedeutung der Ideen.

Wenn nun, wie sich herausgestellt hat, die Ideen das Gebiet unseres Wissens nicht erweitern können, wenn also eine Metaphysik als Wissenschaft unmöglich ist, worin besteht denn dann ihre Bedeutung?

Konstitutiv können sie nicht gebraucht werden, d. h. Gegenstände kann man durch sie nicht erkennen. Wer das versucht, der wird eben zu den bekannten falschen Schlüssen geführt. Dagegen aber, so heißt es wörtlich bei Kant, „haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht, auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkte zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee, d. h. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu schaffen.“

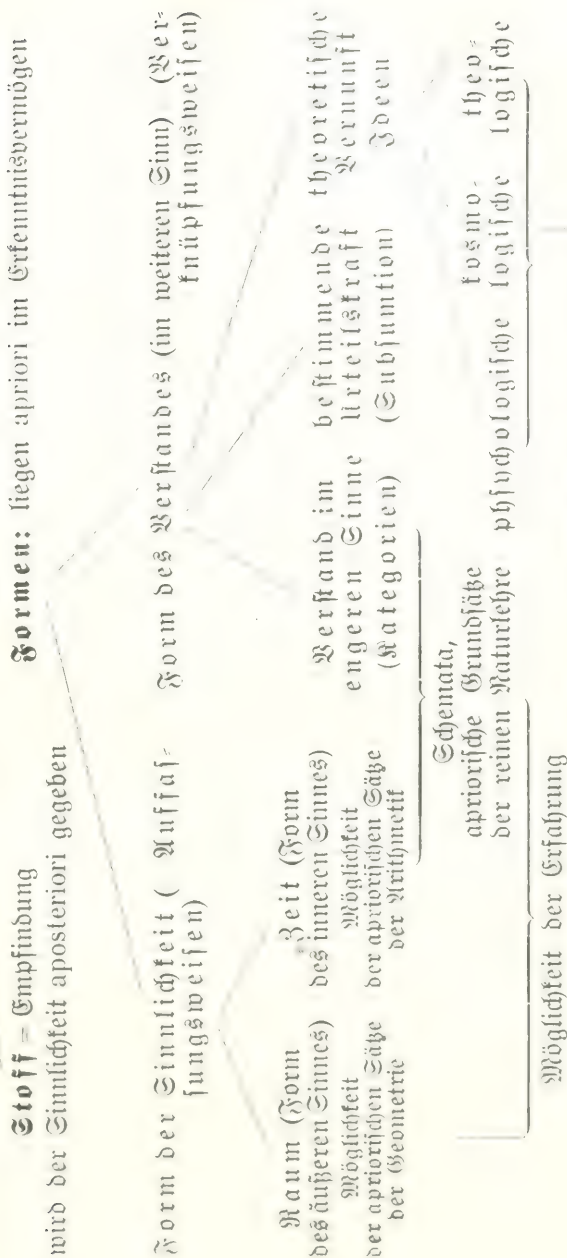
Durch die Ideen also wird in die Verstandesbegriffe erst die höhere Einheit gebracht. Systematischer Zusammenhang unserer Erkenntnisse, das ist die Leistung unserer Vernunft, die sie durch die Ideen bewirkt. Die Idee der Seele bedeutet also keinen Gegenstand, sondern vielmehr nur eine Regel, die die Vernunft dem Verstande gibt, nämlich: betrachte alle psychischen Erscheinungen unter dem Gesichtspunkte, daß ihnen eine Einheit, eine Seele, zu Grunde liegt, und suche auf diesem Wege systematische Einheit in die psychischen Erscheinungen zu bringen.

Die Idee der Welt bedeutet entsprechend nichts anderes als die Regel: siehe die endlose Reihe der Erscheinungen so an, als ob ihr eine unbedingte Einheit, eine Welt, zu Grunde liege. Bleibe also bei keiner bedingten Erscheinung stehen, sondern forsche immer weiter in der Richtung nach dem Unbedingten hin.

Und die Idee Gottes schließlich will unserm Verstande die Regel geben: philosophiere so über die Natur, als ob es zu allem, was existiert, eine erste notwendige Ursache gäbe. Dann werden eben alle unsere Erkenntnisse durch diese Idee in eine systematische Einheit zusammengeknüpft. „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt.“

Damit haben wir die kritische Unterjuchung der Tätigkeit unserer reinen spekulativen Vernunft beendigt, d. h. also das Gebiet der Kritik der reinen Vernunft durchmessen. Wir wissen nun, mit welchen Mitteln und auf welchem Wege Erkenntnis zustande kommt, und wo ihre Grenzen liegen. Nun ist uns das Auge geoffnet für die Welt der sittlichen Werte. Ehe wir aber dahinein Ausschau halten, lassen Sie uns noch einmal ganz kurz zurückblicken auf das, was wir auf unserm Wege bis hierher gefunden haben. Ein Schema wird uns das am besten zeigen.

Inventarium der reinen spekulativen Vernunft.
Zum Erkenntnis gehören:



Was wir wissen können, darauf hat Kant uns nun geantwortet. Wie wir handeln sollen? Was wir glauben dürfen, das möchten wir nun weiter von ihm erfahren. Kant und die Sittlichkeit. Davon soll der nächste Vortrag reden.



5. Vortrag

Kant und die Sittlichkeit.

Das ethische Problem — Die vorkantische Moralphilosophie — Die praktische Vernunft — Der kategorische Imperativ — Willensfreiheit — Gut und böse — Gefühl der Achtung — Pflicht — Die Ideen im Lichte der praktischen Vernunft.



Das ethische Problem.

In seiner Kritik der reinen Vernunft hat Kant das erkenntnistheoretische und das metaphysische Problem behandelt. Wir haben Antwort erhalten auf die Fragen: „Wie kommt Erkenntnis zustande?“ Und „Was können wir von der übersinnlichen Welt wissen?“ Damit erst hat er sich die Bahn frei gemacht für die Lösung des dritten grundlegenden Problems, das die Geschichte des menschlichen Denkens beherrscht: für die Lösung des ethischen Problems. „Wie sollen wir handeln?“ Diese Frage ist so alt wie die Philosophie überhaupt. Die Ethik sucht sie zu beantworten. Ihr Gegenstand ist also der Mensch als handelndes, als praktisches Wesen, so wie er als erkennendes Wesen Gegenstand der Erkenntnistheorie und der Metaphysik ist. Und weil nun in unserer Wertbeurteilung der handelnde, der sittliche Mensch höher steht als der nur erkennende, weil erst im sittlichen Handeln die Bestimmung unseres Daseins gelöst zu werden scheint, so ist es verständlich, daß die Ethik in der Geschichte der Philosophie eine hervorragende Stellung einnimmt, daß sie ganze Zeitalter hindurch eine beherrschende Rolle gespielt hat. Die Griechen verstanden unter Philosophie geradezu die Lehre vom höchsten Gute, d. h. die Wissenschaft, die den Menschen Anweisung gibt, was sie bei ihrer allgemeinen Bewertung der Dinge als das höchste Gut ansehen sollten, und wie sie dasselbe durch ihr Handeln erlangen könnten.

Und auch zu Kants Zeiten stand das ethische Problem so sehr im Vordergrund der philosophischen Interessen, daß Kant bei der breiten Masse des deutschen Volkes nicht etwa als der Schöpfer der Kritik der reinen Vernunft, sondern viel-

mehr als der Begründer einer neuen Sittlichkeit, als der Schöpfer der Kritik der praktischen Vernunft bekannt war. Daß er sie von den Vorurteilen einer dogmatischen Metaphysik befreit hatte, wog seinen Zeitgenossen viel weniger, als daß er ihnen einen unzweifelhaft sicheren Grundsatz für ihr Handeln schenkte.

Die Grundfrage der Ethik lautet: „Wodurch soll unser Wille bestimmt werden?“ Zwei verschiedene Antworten sind möglich: entweder unser Wille wird bestimmt durch Gesetze, die in uns selber liegen, die mit dem Wesen unserer Vernunft unzertrennbar verknüpft sind. In diesem Falle wäre unsere Vernunft selbstgesetzgebend, autonom. Oder aber die Antwort lautet: Unser Wille wird zum Handeln bestimmt durch Gründe, die außerhalb unserer Vernunft liegen. Dann würden wir durch Fremdgeseßgebung, durch Heteronomie, zum Handeln bestimmt. Alle vorkantische Moralphilosophie ist nun nach Kants Auffassung auf Heteronomie begründet. Die Griechen z. B. fragten zuerst nach dem höchsten Gute, und wenn sie dessen Begriff bestimmt hatten, suchten sie die Grundsätze aufzustellen, wie solches Gut zu verwirklichen sei. So fand Epikur das höchste Gut in der Lust, die Stoiker dagegen sahen es in der Tugend, d. h. in der Vollkommenheit. Und beide gaben Anweisung, wie man dieses Gut erlangen könnte. Das ist Heteronomie. Ein Gegenstand des Begehrensvermögens bestimmt den Willen, und die praktischen Grundsätze, die sich auf die Verwirklichung dieses Gegenstandes beziehen, stammen nicht aus der Vernunft, sondern aus der Erfahrung.

Die vorkantische Moralphilosophie.

Als Kant in die philosophische Bewegung seiner Zeit eintrat, fand er also überall die heteronomischen Moralsysteme in Geltung. Aber alle lagen miteinander im Streit. Eins löste das andere ab und wurde vom andern abgelöst. Die stärksten Anregungen kamen damals von England her, wo die Moralphilosophie, von Locke ausgehend, zu Kants Zeiten gerade den Höhepunkt ihrer Blüte erreicht und in Hume und Smith ihren Abschluß gefunden hatte. In Deutschland wirkten die Gedanken nach, die Leibniz zuerst ausgesprochen, und die Wolff dann weiter ausgeführt hatte. Es wird sich verlohnen, einen Blick auf diese Versuche

der Lösung des ethischen Problems zu werfen, weil Kant in der Kritik der praktischen Vernunft so oft auf sie Bezug nimmt, und weil wir erst nach ihrer Kenntniß die Leistung Kants richtig verstehen und würdigen können.

Alle vorantiken Moralphilosophen suchen die Frage zu beantworten: Wodurch wird unser Wille zum Handeln bestimmt? Was ist also das sittliche Prinzip?

Locke stellt vier solcher Moralprinzipien auf: die Vernunft, den Willen Gottes, das allgemeine Wohl, die Selbstliebe. Die Vernunft soll den Willen bestimmen und ihm zeigen, was gut ist. Ihr steht zur Seite der Wille Gottes, der dem Vernunftgebote den rechten Nachdruck verleiht. Daneben dürfen aber auch die Rücksicht auf das allgemeine Wohl und auf unser eigenes Wohl bestimmend auf unsern Willen einwirken.

Richard Cumberland, ein Zeitgenosse Lockes, sagt dagegen: Unser Wille wird bestimmt nur durch die Vorstellung des allgemeinen Besten. Gut oder moralisch ist jede Handlung, die das Wohl der Gesamtheit fördert. Er verwirft jede Rücksichtnahme auf das eigne Wohl.

Ralph Cudworth glaubt, daß die Idee des Guten uns angeboren ist. Eine Handlung ist also sittlich, wenn sie dieser Idee entspricht.

Gegen diese Richtung, die das Gute begrifflich bestimmen will, also mit Hilfe des Verstandes, wendet sich Shaftesbury. Er ist der Begründer der englischen Gefühlsmoral. Er jagt: Nicht die Idee des Guten ist uns angeboren, sondern ein Gefühl für das Gute, ein moralischer Sinn. Gut ist jede Handlung, die dieser in uns liegende moralische Sinn billigt.

An Shaftesbury knüpfen schließlich Hume und Smith an. Nach ihrer Auffassung ist das Mitgefühl, die Sympathie, die Grundlage der Moral. Dadurch, daß wir uns in die Gefühle unserer Mitmenschen versetzen, erkennen wir, ob unser Handeln ihnen gegenüber gut ist oder nicht, und werden dadurch zu sittlichem Handeln getrieben. Sympathie ist Mittel zur Erkenntnis der Tugend und ist zugleich Tugend selber. Ein mitfühlender Mensch wird nicht böse handeln können, weil er die Schmerzen, die er andern zufügt, selber empfinden würde.

Während so in England die Gefühlsmoral in voller Blüte stand, herrschte in Deutschland das von Leibniz aufgebrachte Prinzip der Vollkommenheit, das Wolff und seine Schule übernommen hatte. Gut ist jede Hand-

Tugend, die den Zustand des Menschen vervollkommnet. Diese Vollkommenheit wird erreicht durch vernunft- und naturgemäßes Leben. Der Wille wird also bestimmt durch Verstandesvorstellungen, eben durch die Vorstellung der Vollkommenheit.

Gegen diese rationalistische Auffassung wendet sich insbesondere Crusius. Er sagt: unser Wille wird bestimmt durch die Vorstellung des göttlichen Willens. Tugend ist Gehorsam gegen Gottes Gebote.

In Frankreich schließlich, das zu dieser Zeit vom Skeptizismus und Materialismus beherrscht wurde, tritt uns die Auffassung entgegen: Das Prinzip aller Sittlichkeit ist die Selbstliebe. Gut ist jede Handlung, die unser Wohl fördert. Genieße den Augenblick, bis die Fosse des Lebens ausgespielt ist. Solche Gedanken wurden ausgesprochen von La Mettrie, Baron von Holbach, Helvetius und anderen. Ja es gab sogar Männer, die dem Laster das Wort redeten. So hatte der in London lebende Arzt Mandeville ein Buch verfaßt: „Die Bienejabel“. Darin sucht er zu beweisen, daß der Wohlstand eines Volkes auf den Leidenschaften und Lastern der Gesellschaft beruhe. Habgucht, Geiz, Verschwendung usw. fördern das allgemeine Wohl viel mehr als die sogenannten Tugenden, die auf eine Beherrschung der Leidenschaften abzielen.

Mitten durch diesen betäubenden Lärm widerstreitender Meinungen erscholl im Jahre 1788 mächtig und gebietend die Stimme Kants. Und der Sturm legte sich. Die Menschen fühlten damals, daß mit dem Erscheinen der Kritik der praktischen Vernunft etwas Gewaltiges, Unwälzendes geschehen war. Unter solchem Eindruck stand Jean Paul, als er mit Beziehung auf die Kritik der praktischen Vernunft sagte: „Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal.“

Die praktische Vernunft.

Unsere Vernunft — sagt Kant — hat einen doppelten Gebrauch. Als spekulative oder theoretische Vernunft beschäftigt sie sich mit den Gegenständen des Erkenntnisvermögens und zielt ab auf Erkenntnis. Ihre Quellen und Leistungsfähigkeit hat die Kritik der reinen Vernunft unterucht. Als praktische Vernunft aber beschäftigt sie sich mit den Bestimmungsgründen unseres Willens. Unter Willen

versteht Kant das Vermögen, die unseren Vorstellungen entsprechenden Gegenstände hervorzubringen oder uns wenigstens zu dieser Hervorbringung zu bestimmen. Wir stellen uns z. B. eine Rose vor. Das Vermögen, uns solch eine vorgestellte Rose auch wirklich zu verschaffen, ist unser Wille. Statt Willen könnten wir auch sagen Begehrungsvermögen. Die Hauptfrage der Moralphilosophie ist nun: kann die reine Vernunft für sich allein den Willen bestimmen? Wenn ja, so wäre damit die Autonomie, die Selbstgesetzgebung, der Vernunft ausgesprochen. Oder aber: kann die Vernunft nur als empirisch bedingte, d. h. also als von außen her beeinflusste Vernunft den Willen bestimmen? In diesem Falle läge eben Heteronomie vor. Wie soll nun dieser Streit entschieden werden?

Kant jagt: Genau so wie der Streit der dogmatischen Metaphysiker geschlichtet wurde, nämlich durch eine kritische Untersuchung des Vernunftvermögens. Wer in das aufgeregte Chaos der widerstreitenden Moralsysteme Ruhe und Ordnung bringen will, der muß eine Kritik der praktischen Vernunft leisten. Stellt sich bei einer solchen Untersuchung heraus, daß die Vernunft von sich aus imstande ist, ganz allein den Willen zu bestimmen, so kann kein Zweifel sein: Die Sittlichkeit muß auf die Autonomie der Vernunft begründet werden.

Eine solche kritische Untersuchung zeigt nun, daß in unserer praktischen Vernunft eine große Zahl von Grundsätzen vorhanden ist, die auf die Bestimmung unseres Willens hinarbeiten. Diese praktischen Grundsätze sind entweder *Maximen*, d. h. Grundsätze, die nur für den Willen des einzelnen Subjekts gelten sollen. Wenn sich z. B. jemand vornimmt, niemals in seinem Leben ins Theater zu gehen, so ist das eine *Maxime*, d. h. ein Grundsatz, der nur für den Betreffenden, nicht aber auch für jeden anderen Gültigkeit haben soll. Außer solchen *Maximen* finden wir nun in unserer praktischen Vernunft auch Grundsätze vor, die den Willen jedes Menschen bestimmen sollen. Kant nennt sie *praktische Gesetze*. Sie sind von den theoretischen Grundsätzen dadurch unterschieden, daß sie ein *Sollen* ausdrücken, während doch die theoretischen ein *Sein* bestimmen. Der praktische Grundsatz verlangt: „So und so soll etwas geschehen.“ Der theoretische stellt fest: „So und so geschieht etwas.“ Unser Erkenntnisvermögen wird von den Grundsätzen des Verstandes unbeschränkt beherrscht.

Wir haben gar nicht die Wahl, ob wir z. B. zustimmen sollen, daß der Blitz die Ursache des Donners ist, oder daß 4 · 5 = 9 ist. Der Verstand zwingt uns dazu, diese Sätze anzuerkennen.

Anders ist das Verhältnis zwischen unserer praktischen Vernunft und unserm Begehrungsvermögen, also unserm Willen. Die Grundsätze der praktischen Vernunft wollen den Willen zu einem entsprechenden Handeln bestimmen. Sie verlangen also auch Anerkennung. Aber es ist durchaus nicht sicher, ob wir nun auch wirklich diesen Grundsätzen entsprechend handeln. Das hängt mit unserer sinnlichen Natur zusammen. Wären wir rein geistige Wesen, so stünden wir auch in praktischer Beziehung so ausschließlich unter der Herrschaft der Vernunft, daß wir gar nicht anders als ihren Grundsätzen gemäß handeln könnten. Daraus wird also verständlich, daß die praktischen Gesetze in uns in der Form des Sollens auftreten, durch das unserm Willen etwas befohlen wird. Kant nennt deshalb die praktischen Gesetze *Imperative*. Solche Imperative wollen also für alle vernünftigen Wesen, also für alle Menschen gelten. Sie können nun aber zweierlei Art sein: entweder sie wollen für jedes vernünftige Wesen nur unter einer bestimmten Bedingung gelten, z. B. „Wenn jemand im Alter nicht darben will, so muß er in der Jugend sparen“. Das gilt zweifellos für alle Menschen, aber eben nur, wenn sie im Alter nicht darben wollen. Es gilt also nur bedingt. Solche Sätze können deshalb bedingte oder hypothetische Imperative heißen.

Oder aber diese praktischen Gesetze wollen unter jeder Bedingung für alle Menschen gelten. Dann wird man sie unbedingte oder kategorische Imperative nennen können. Ein kategorischer Imperativ ist ein unbedingt gültiges praktisches Gesetz.

Wir erhalten also folgende Uebersicht:

Vernunft

Theoretische Vernunft
 Ziel: auf Erkenntnis mit Hilfe
 von
 Anschauungen, Begriffen,
 Grundsätzen, Ideen.

Praktische Vernunft
 zielt auf Willensbestimmung
 mit Hilfe von
 praktischen Grundsätzen

Maximen
 (subjektiv gültig)

praktische Gesetze
 (Imperative)
 (allgemein gültig)

hypothetische
 Imperative
 (bedingt
 allgemein gültig)

kategorische
 Imperative
 (unbedingt
 allgemein gültig)

Auf Maximen, die nur für den Einzelnen, und auf hypothetische Imperative, die nur unter bestimmter Bedingung gelten, läßt sich zweifellos die Sittlichkeit nicht begründen. Dazu brauchen wir vielmehr Sätze, die ganz allgemein und ganz bedingungslos gelten, aus denen jeder Mensch in jeder Lebenslage erfahren kann, wie er handeln soll. Mit andern Worten: zum Moralprinzip kann sich nur ein kategorischer Imperativ eignen.

Die Frage ist nun: gibt es in unserer Vernunft wirklich solch einen kategorischen Imperativ, und wie kann man ihn auffinden?

Der kategorische Imperativ.

Das Eine steht im voraus fest: wenn ein Grundsatz allgemein und bedingungslos gelten soll, so muß er völlig a priori in der Vernunft gefunden werden, darf also nichts Empirisches an sich haben. Daraus folgt, daß alle die praktischen Grundsätze, die ein Objekt, eine Materie des Begehungsvermögens als Bestimmungsgrund unseres Willens voraussetzen, keine kategorischen Imperative abgeben können. Wenn jemand z. B. zu seinem Handeln be-

stimmt werden soll durch seine Begierde nach physischer Lust oder nach Vollkommenheit oder nach Uebereinstimmung mit den Vorschriften der Erziehung oder des Staates oder des göttlichen Willens, so bedeutet dies im letzten Sinne doch nur: sein Wille wird bestimmt durch die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes seiner Vorstellung. Solch ein Lustgefühl ist aber stets etwas Empirisches, das also erst durch Erfahrung, also *aposteriori*, gewonnen werden kann. Es kann demnach niemand vor seinem Handeln wissen, ob er tatsächlich auch dieses Lustgefühl aus der Wirklichmachung des Gegenstandes gewinnen werde. Mit anderen Worten: man könnte erst nach der Tat erfahren, ob dieselbe sittlich war oder nicht. Solche praktische Grundsätze, die einen Gegenstand des Begehrensvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, können also zwar Maximen, aber niemals praktische Gesetze werden. Insofern sie alle auf die Lust an der Wirklichmachung eines Gegenstandes zurückführen, gehören sie unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe. Damit sind alle Moralsysteme der Vorgänger Kants als unzulänglich abgetan, die englischen Moralphilosophen ebenso wie die deutschen und die französischen.

Wenn nun also kein praktischer Grundsatz zum Moralprinzip taugt, der durch seinen gegenständlichen Inhalt den Willen bestimmt, der uns also zur Wirklichmachung eines Gegenstandes auffordert, so scheint es doch in unserer Vernunft gar kein allgemein und unbedingt geltendes Gesetz, gar keinen kategorischen Imperativ zu geben.

Wenn alle Grundsätze, die uns sagen: „Die und die Handlung sollst du tun, das und das Ding sollst du wirklich machen“ zu praktischen Gesetzen untauglich sind, was bleibt denn dann noch übrig?

Kant gibt uns die Antwort: „Nur die praktischen Grundsätze können allgemeine praktische Gesetze sein die nicht ihrem Inhalte nach, sondern ihrer Form nach unsern Willen bestimmen.“

Was bleibt denn nun aber von einem allgemeinen praktischen Gesetze übrig, wenn man allen Inhalt wegdenkt? Antwort: Es bleibt die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung übrig. Und damit haben wir den einzigen praktischen Grundsatz entdeckt, der zum Moralprinzip taugt, nämlich: Gib deinem Willen die Form der allgemeinen Gesetzgebung, oder: Handle so, daß der Grundsatz deines Handelns ein allgemeines Gesetz

sein könnte. Das ist der einzig mögliche kategorische Imperativ. Keine bestimmte Handlung wird uns vorgeschrieben, kein Gegenstand soll verwirklicht werden. Nur unsere Willensbestimmung soll die Form der allgemeinen Gesetzgebung an sich tragen. Dieser kategorische Imperativ ist frei von allem Empirischen. Jeder Mensch findet ihn apriori in seiner Vernunft vor. Kant hat ihn nicht erfunden, sondern nur sein Dasein in uns aufgedeckt. „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

Dieser kategorische Imperativ ist das Grundgesetz aller Sittlichkeit. Sittengesetz oder kategorischer Imperativ ist ganz dasselbe. Alle Sittlichkeit ist also auf Autonomie, auf Selbstgesetzgebung des Willens gegründet. Kein Gegenstand soll verwirklicht werden, um daraus Glückseligkeit zu erlangen. Nein, unser Wille soll nur durch reine Vernunft um des Sittengesetzes willen bestimmt werden. Der kategorische Imperativ ist eben das Prinzip der Autonomie des Willens.

Was nach diesem Prinzip zu tun sei, das ist auch dem einfachsten Verstande klar. Wir brauchen ja bei unserm Handeln nur zu fragen: Könnte der Grundsatz, nach dem du jetzt deinen Willen bestimmst, ein allgemeines Gesetz sein, d. h. könntest du wollen, daß alle Menschen nach demselben Grundsatz handeln? Wer in einem gegebenen Falle schwankt, ob er lügen dürfe (etwa aus Not, oder weil es niemandem schadet), der muß sich fragen: Kannst du wollen, daß alle Menschen lügen? Und seine Vernunft sagt: Nein! Denn damit wäre die Möglichkeit einer sittlichen Gemeinschaft aufgehoben. Und wer in Versuchung steht, sich das Leben zu nehmen, der soll sich fragen: Kannst du wollen, daß dein Grundsatz jetzt zum allgemeinen Naturgesetze würde? Und er wird finden: Nein! Denn dann wäre ja die Existenz der Menschheit überhaupt bedroht. Wenn man alle möglichen Handlungen überblickt und sie mit dem kategorischen Imperative zusammenhält, da findet man: alle Handlungen, die die eigene Vollkommenheit oder die fremde Glückseligkeit fördern, entsprechen dem kategorischen Imperative. Denn solche Handlungen zu wollen, kann ein allgemeines Gesetz sein. Darum könnte man dem kategorischen Imperative auch die Fassung geben: Befördere eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Kant hat also in seiner Moralphilosophie die deutsche rationalistische Vollkommen-

heitslehre mit der englischen empiristischen Glückseligkeitslehre vereinigt. Auch in der Ethik hat er wie schon in der Erkenntnislehre den Kampf zwischen Rationalismus und Empirismus entschieden.

Tatsächlich wirkt bei allem unserm Handeln der kategorische Imperativ mit. Nur sind wir uns dessen nicht immer deutlich bewußt. Warum fühlt denn aber ein jeder eine geheime Mißbilligung in sich, wenn er eine Notlüge gebraucht hat? Weil er sich unbewußt mit dem Sittengesetz, dem kategorischen Imperative, vergleicht und recht wohl einseht, daß er gegen das innere Gebot gehandelt hat. „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“ Diese Stimme ist nach Kant in jedes Menschen Brust lebendig und wird von jedem vernommen.

Willensfreiheit.

Wie muß denn aber unser Wille beschaffen sein, wenn er nicht durch äußere Dinge, sondern nur durch reines Vernunftgebot, durch eigene Gesetzgebung, bestimmt werden soll? Die Antwort lautet: Unser Wille muß frei sein. Hätten wir in uns nicht die Fähigkeit, gegen die Anreizungen der Sinnenwelt unsern Willen aus eigener Kraft zu bestimmen, so wäre es ja ganz widersinnig, daß in uns ein Sittengesetz lebt mit der Forderung: „Du sollst so handeln, daß die Maxime deines Willens ein allgemeines Gesetz sein könnte“. Für ein Wesen, das nur nach Notwendigkeit handeln muß, kann es gar kein Sittengesetz geben. Unser Wille ist frei. Die Tatsache des Sittengesetzes in uns beweist uns die Tatsache der Willensfreiheit. Du kannst, denn du sollst! Schon in der Kritik der reinen Vernunft trat uns die Willensfreiheit als eine Idee unserer theoretischen Vernunft entgegen. Es stellte sich heraus, daß die theoretische Vernunft von dieser Idee nur einen regulativen Gebrauch machen darf, um in die Mannigfaltigkeit der psychologischen Erscheinungen Einheit und Zusammenhang zu bringen. Ob ihr ein Gegenstand entspricht, ob es wirklich Willensfreiheit gibt, das kann die theoretische Vernunft nicht erkennen. Sie kann aber auch nicht beweisen, daß es keine Willensfreiheit geben könne. Ob Willensfreiheit oder nicht, das ist nicht Sache des Erkennens, sondern des Glaubens. Damit mußten wir uns in der Kritik der reinen Vernunft zufrieden geben.

Jetzt zeigt sich nun bei der Untersuchung unserer praktischen Vernunft: Die Grundlage aller praktischen Betätigung unserer Vernunft, nämlich das Sittengesetz in uns — an dessen Existenz niemand zweifelt, weil sie in jedem Augenblicke praktisch wird — das Sittengesetz könnte nicht in uns sein, wenn unser Wille nicht frei wäre. Denn wer etwas soll, dem muß auch die Fähigkeit gegeben sein, von sich aus dem Gebote zu folgen, wenn dieses Gebot überhaupt einen Sinn haben soll. Das bedeutet aber: was die theoretische Vernunft weder beweisen noch widerlegen konnte, nämlich die Existenz der Willensfreiheit, das beweist uns die praktische Vernunft. Aber wohl verstanden: nicht die Beschaffenheit der Willensfreiheit wird erkannt als ein Gegenstand der theoretischen Vernunft, sondern nur ihre Existenz wird mit Vernunftnotwendigkeit aus der unwiderleglichen Tatsache des Sittengesetzes in uns gefolgert. Unsere praktische Vernunft zwingt uns dazu, die Freiheit unseres Willens zu glauben, d. h. als wirklich anzunehmen. Willensfreiheit ist, wie sich aus der Kritik der reinen Vernunft ergab, kein Gegenstand unserer Erscheinungswelt. In dieser verläuft ja alles nach dem Zwange des Kausalgesetzes mit Notwendigkeit. Jede Wirkung ist eindeutig bestimmt durch ihre Ursache. Willensfreiheit gehört vielmehr in die übersinnliche Welt des reinen Denkens. Als erkennende Wesen sind wir an die Erscheinungswelt gebunden und sehen keinen Weg zu dem übersinnlichen Gegenstande der Willensfreiheit. Als sittliche, als handelnde Wesen aber sind wir in die übersinnliche Welt erhoben und treten mit übersinnlichen Gegenständen in Verbindung, aber eben nur in ein praktisches Verhältnis, nicht in ein theoretisches, das zum Erkennen führt. Welche feierliche Größe steht hinter dieser kantischen Auffassung! Der Mensch als sittliches Wesen nimmt teil an der übersinnlichen Welt. Das Sittengesetz in uns ist die Stimme aus jener Welt, zu der der erkenntnislüchtige Verstand vergebens hinaufstrebt. Der genialste Denker greift mit den Erkenntnisorganen umsonst nach dem Gegenstande seiner Idee, den der einfachste Mensch im sittlichen Handeln erfährt.

Aus dieser Auffassung heraus erklärt sich nun auch der scheinbare Widerspruch zwischen Naturnotwendigkeit und Frei-

heit bei unserm Handeln. Es ist wahr: jede Handlung, die wir in der Erscheinungswelt ausführen, ist in den Zusammenhang der Erscheinungen eingewoben und geschieht als solche mit Naturnotwendigkeit. Wir beobachten z. B., wie jemand mit sich kämpft, ob er einen von ihm begehrten fremden Gegenstand wegnehmen soll oder nicht, und wie er ihn schließlich doch nimmt. Die Frage ist nun: mußte dieser Diebstahl mit Notwendigkeit geschehen, oder hätte der betreffende Mensch ihn auch unterlassen können? Ohne Zweifel ist jede einzelne Phase dieses zeitlichen Geschehens durch vorhergehende Ursachen bestimmt: die Bewegung des Wegnehmens durch den Willensentschluß — der Willensentschluß durch vorhergehende Vorstellungen, von denen eine jede mit Notwendigkeit die andere hervorbringt. Soweit wir auch den physischen und psychologischen Prozeß zurückverfolgen, so finden wir überall doch nur Naturnotwendigkeit. Und so muß es ja sein, wenn anders die Kritik der reinen Vernunft recht hat. Alles innere und äußere Handeln, soweit es in der Zeit verläuft, geschieht mit Notwendigkeit. Der Mensch, als Glied der Erscheinungswelt betrachtet, kann nicht frei sein.

Aber der Mensch ist eben auch ein Glied einer übersinnlichen Welt, in der es keinen Raum und keine Zeit gibt, einer Welt, die wir zwar nicht erkennen, deren Existenz uns aber durch die Tatsache des Sittengesetzes in uns verbürgt wird. Im sittlichen Urteilen betrachtet sich nun der Mensch als Glied dieser übersinnlichen Welt, so wie er sich im theoretischen als Glied der Erscheinungswelt auffassen muß. Und in dieser übersinnlichen Welt steht eben sein Dasein nicht unter den Bedingungen der Zeit. Da geht seiner Willensbestimmung keine zeitliche Ursache vorher. In dieser übersinnlichen Welt der Sittlichkeit bestimmt sich der Mensch seinen Willen selbst durch Gesetze, die er sich durch Vernunft selber gibt, nämlich durch den kategorischen Imperativ. Dieses Sichselbstbestimmen durch das Sittengesetz ist eine unzeitliche, eine intelligible, d. h. nicht zur Erscheinungswelt gehörende That, die aus Freiheit entspringt, die der Mensch also sich selber zurechnen muß. Ihr Resultat ist der Charakter des Menschen. Die verschiedenen Charaktere sind also ebensoviele verschiedene Grade der Bestimmtheit des Willens durch das Sittengesetz. Jeder Mensch hat sich durch eine intelligible, eine übersinnliche, unzeitliche That seinen Cha-

akter selber geschaffen und ist für ihn verantwortlich. Und von diesem Charakter hängt es nun ab, ob im gegebenen Falle der Antrieb des Sittengeetzes stärker ist als der entgegenstehende Antrieb der Sinnlichkeit.

Wir können also sagen: der betreffende Mensch hatte es in seiner Gewalt, den Diebstahl zu unterlassen, wenn er als intelligibles Wesen seinen Willen stärker durchs Sittengeetz hätte bestimmt sein lassen. Obwohl der Mensch als Sinnenwesen mit all seinem Tun unter dem Naturzwange steht, muß er doch für sein Handeln verantwortlich gemacht werden. Denn als sittliches Wesen ist er frei und kann von sich aus eine Ereignisreihe beginnen. Niemand sage, daß er im Kampfe der Motive sich nicht fürs Gute habe entscheiden können! Jeder ist frei. Jeder hat als sittliches Wesen die Kraft, der Stimme des Sittengeetzes Gehör zu schenken. „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“ Diesem Vernunftgebote kann jeder folgen.

Gut und böse.

Von dieser kantischen Auffassung aus, daß nämlich die reine Vernunft unsern Willen bestimmen müsse, findet man nun auch leicht die Antwort auf die Frage: „Was ist gut und was ist böse?“

Wir haben schon gehört, daß die gesamte vorkantische Moralphilosophie von der Bestimmung des Begriffes vom Guten ausging. Erst wenn festgestellt war, was als höchstes Gut angesehen werden müsse, ließen sich die Gesetze aufstellen, nach denen man dieses Gute verwirklichen könnte. Wir haben auch die mannigfaltigen Versuche überblickt, die zur Auffindung des Begriffes vom Guten gemacht worden sind. In allen diesen Fällen müßte das sittliche Handeln den folgenden Verlauf nehmen: zuerst stellt sich der betreffende Mensch dieses höchste Gut — etwa die physische Lust — vor. Da ihm aus der Verwirklichung desselben ein Glücksgefühl entstehen würde, so läßt er dadurch seinen Willen bestimmen, dieses Gut im gegebenen Falle zu verwirklichen. Dann fragt er sich nach den Mitteln, wie er diese Verwirklichung durchführen könne. Und schließlich folgt die Verwirklichung selbst, d. h. die Handlung. Der Wille wird also bestimmt durch ein Verlangen nach Glückseligkeit.

Wie ganz anders nach Kant! Zuerst ist das Sittengesetz. Unabhängig von aller Erfahrung, also

a priori finden wir es in unserer Vernunft vor. Durch dieses Vernunftgebot wird nun unser Wille so bestimmt, daß er die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit annimmt. Und was nun solch ein vom Sittengesetz bestimmter Wille verwirklicht, das ist gut. Der Begriff des Guten geht nicht dem Sittengesetz und der Willensbestimmung voraus, wie in allen eudämonistischen, d. h. auf Glückseligkeit begründeten Moralsystemen, sondern er folgt aus dem Sittengesetze. Gut ist der sittliche Wille. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Mit diesen Worten leitet Kant die „Grundlegung seiner Metaphysik der Sitten“ ein. Gut ist die sittliche Handlung. Was dem Sittengesetze nicht entspricht, das ist unmöglich, ist böse.

Aus dieser Begriffsbestimmung geht hervor, daß eine Sache im eigentlichen Sinne niemals gut oder böse sein kann, auch nicht der Gemütszustand einer Person, also das Gefühl der Lust oder Unlust, sondern eben nur die handelnde Person, ihr Wille, ihre Handlungsart. Eine Sache hat keinen moralischen Wert. Sie hat vielmehr einen Preis, d. h. sie kann durch eine andere Sache ersetzt werden. Der Mensch dagegen als sittliches Wesen hat einen unzerstörlichen Wert. Er hat Würde. Und es wäre ein schwerer Verstoß gegen den kategorischen Imperativ, wenn man einen Menschen als Sache behandeln wollte. Wohl ist der Mensch als ein Sinnenwesen nur zu oft geneigt, die Glückseligkeit verheißende Handlung, die ja sein Sinnenleben fördert, der rein sittlichen Handlung vorzuziehen, die gar oft die Forderungen seiner Sinnlichkeit einschränkt und überhört. Aber in keinem Falle wird er in seinem Urteile schwanken können, welche von beiden Handlungen gut und welche böse sei. Wer sein Leben dadurch retten könnte, daß er einen andern verleumdet, der wird die Verleumdung vielleicht aus Antrieb seiner Sinnlichkeit begehen, aber er wird diese Handlung, die dem in ihm wohnenden Sittengesetze so sehr widerspricht, aus tiefster Seele verdammen und sich selber verachten. Jeder noch so einfache Mensch weiß, was gut und böse ist. Er braucht ja nur auf die Stimme der praktischen Vernunft zu hören.

Dabei hebt Kant immer wieder hervor: auf die nur vom Vernunftgebot bewirkte Willensbestimmung kommt es an. Wenn jemand einem andern aus der Not hilft, weil die Gesellschaft das von einem anständigen Charakter erwartet, so

entspringt diesem Motive: war eine Handlung, die dem Sittengesetze entspricht. Sie ist zwar legal, gesetzmäßig, aber doch nicht moralisch, sittlich zu nennen. Denn der Wille, dem sie entsprang, war nicht vom Sittengesetze bestimmt. Sittliche Handlung nur um der Sittlichkeit willen, das ist die erhabene Forderung der kantischen Ethik. Jeder sinnliche Antrieb trübt die Reinheit der sittlichen Handlung. Das geht so weit, daß es sogar bedenklich sein kann, wenn neben dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern, z. B. Mitleid oder Freundschaft, mitwirken. Denn es besteht die Gefahr, daß ohne ihre Teilnahme die Stimme des Sittengesetzes künftig überhört werden könnte. Mit unumsichtlicher Strenge, die sich fast bis zur Starrheit überspannt, betont Kant: Der kategorische Imperativ muß die einzige Triebfeder unseres Handelns sein.

Gefühl der Achtung.

Wer seinem Freunde nur aus Neigung zu ihm aus der Not hilft, nicht aber um des Sittengesetzes willen, der begeht keine wahrhaft sittliche Handlung. Denn Neigungen unterstützen unsere Sinnlichkeit und zielen letzten Endes alle auf unsere Glückseligkeit ab. Das Sittengesetz aber kümmert sich nicht um unsere Glückseligkeit. Vielmehr demütigt es unsern Eigendünkel, indem es uns zeigt, wie wenig unsere sinnliche Natur mit den Forderungen des moralischen Gesetzes übereinstimmt. Dadurch erweckt es in uns das Gefühl der Achtung. Achtung vor der Heiligkeit des moralischen Gesetzes soll die einzige Triebfeder unseres Handelns sein.

Und dieses Gefühl der Achtung tritt immer in uns auf, wenn wir das moralische Gesetz von einem Menschen befolgt sehen. Neigung kann auf Sachen und Personen gehen. Achtung bezieht sich immer nur auf Personen, und zwar auf solche, die wir als moralisch erkennen. Dies Gefühl der Achtung ist kein Lustgefühl, denn es quillt ja daraus, daß wir unsern Eigendünkel gedemütigt sehen. Es ist ein rein moralisches Gefühl, das nur für das sittliche Handeln und Urteilen praktisch wird. Kant sagt: „Vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Manne, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem höheren Maße, als ich bei mir selbst bewußt bin, wahrnehme, beugt sich mein Geist, ich mag wollen

oder nicht und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht. Wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhindern, sie innerlich zu empfinden.“

Und das Gleiche gilt von dem Gefühle der Verachtung. Es bezieht sich nur auf Personen, insofern sie als handelnde Personen einer sittlichen Welt betrachtet werden. Wir mögen einem Menschen die stärkste Neigung entgegenbringen, sehen wir ihn dem Sittengesetze entgegenhandeln, so müssen wir ihn — oft ganz gegen unsern Willen — verachten. Und genau so unerbittlich wendet sich dies Gefühl gegen uns selber, wenn wir der Stimme des moralischen Gesetzes nicht gehorchen. Wie oft ist die einzige Triebfeder zum Guten in uns die Furcht, daß wir uns sonst selber verachten müßten.

Pflicht.

Achtung vor dem Gesetze, nicht Neigung irgendwelcher Art darf unsern Willen bestimmen. Was wir mit Neigung tun, tun wir gern. Ohne Neigung, oder gar gegen unsere Neigung werden wir nur handeln, wenn wir innerlich dazu genötigt werden. Das moralische Gesetz ist nun für uns solch ein Gesetz der moralischen Nötigung. Die Handlung, die es gebietet, wird damit zur Pflicht. Unter Pflicht versteht Kant jede Handlung, die unter Ausschluß aller Neigung nur um der moralischen Nötigung willen getan wird. Es ist ein großer Unterschied, ob jemand nur pflichtgemäß, oder ob er aus Pflicht handelt, d. h. aus Achtung vor dem moralischen Gesetze. Im ersten Falle stimmt eben nur die Handlung, nicht aber das Motiv mit dem Sittengesetze überein. Sie ist nur Legalität, nicht aber, was sie sein soll, Moralität. Kant sagt hierzu: „Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen, auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde.“

In diesem Punkte ist Kant von vielen mißverstanden und angegriffen worden, die ihm im übrigen ehrlich zustimmten.

Schiller, der ja bekanntlich ein überzeugter Anhänger der kantischen Philosophie war, hat diese so starke Betonung des Pflichtmäßigen in jeder moralischen Handlung in den folgenden Versen verspottet:

Gewissenskrupel:

Gerne dient ich den Freunden, doch tu' ich's leider mit Neigung
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung:

Da ist kein anderer Rat. Du mußt suchen, sie zu verachten
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebet.

Dieser Vorwurf des Ueberspannten im kantischen Tugendbegriff ist in dieser Form wohl nicht gerechtfertigt. Man muß bedenken, gegen welche Moralanschauungen Kant zu kämpfen hatte. Ueberall offen oder versteckt das Prinzip der Glückseligkeit. Ueberall die Neigung als Triebfeder der moralischen Handlung. Ist es da nicht verständlich, daß Kant mit dem allergrößten Nachdruck die Reinheit der Motive betont? Wer es zugibt, daß nur die Handlung echt sittlich ist, die nur um der Sittlichkeit willen getan wird, der wird auch die kantischen Konsequenzen zugeben müssen. Dabei ist es gewiß nicht Kants Meinung, daß nur die Handlung echt moralisch ist, die gegen unsere Neigung getan wird. Ob mit Neigung oder gegen Neigung ist ganz gleichgültig, wenn sie nur nicht aus Neigung, sondern aus Achtung vor dem Sittengesetze geschieht. Auch Kant ist davon durchdrungen, daß ein Mensch, dessen Neigungen mit den Weisungen des Sittengesetzes übereinstimmen, sittlich höher steht als einer, dessen Neigungen gegen das Moralgesetz anstreben. Ein solcher Mensch hat eben durch oft wiederholte sittliche Handlung in Folge seines stark sittlichen Charakters auch seine sinnlichen Triebe dem Sittengesetze angeglichen. Ein solcher Mensch handelt dann aber nicht aus Neigung, sondern mit Neigung aus Achtung vor dem Sittengesetze. Der Vorwurf Schillers trifft also keineswegs. Er wird auch reichlich wieder aufgewogen durch die wundervollen Worte, die Schiller an anderer Stelle Kant widmet.

Kant und seine Ausleger:

Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung
Seht! Wenn die Könige barm, haben die Mürner zu tun.

Kant fühlte sich berufen zu dem Werke einer gewaltigen Tempelreinigung, indem er erbarmungslos alle auf Neigung

beruhenden Motive aus dem Reiche des Sittlichen verwies und die Moral ganz auf Pflicht begründete. Man spürt die tiefe Bewegung mit, die den sonst so bedächtigen Mann erfasst, wenn er, von der feierlichen Größe seiner sittlichen Anschauung ganz durchdrungen, mit beinahe priesterlicher Gebärde die Worte spricht:

„Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Liebtes, was Einschmeichlung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangt, doch auch nichts Drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wieder Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im geheimen ihm entgegengewirkt, welches ist der deiner edlen Abkunft, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt und von welcher Wurzel abzustammen die unmachtlache Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können? Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. h. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur.“

Die Ideen im Lichte der praktischen Vernunft.

Die feierliche Würde des kategorischen Imperativs wird nun noch weiterhin bedeutend gesteigert. Wie die Tatsache des Sittengesetzes in uns mit der Forderung: „Du sollst!“ uns die Gewißheit gibt: „Unser Wille ist frei“, so quillt aus dieser selben Tatsache auch die Gewißheit: „Es gibt einen Gott, und es gibt eine Unsterblichkeit.“ Freiheit, Gott, Unsterblichkeit, diese drei Ideen werden uns von der praktischen Vernunft in einem neuen Lichte gezeigt.

Es ist kein Zufall, daß die philosophierende Menschheit bei der Suche nach dem höchsten Gute, oder was dasselbe bedeutet, nach dem höchsten Glück, immer auf die beiden Begriffe Tugend und Glückseligkeit geführt wurde. Denn beide Begriffe liegen in unserer Vernunft verborgen, oder vielmehr: beide quellen aus dem Sittengesetze hervor. Tugend bedeutet Glückwürdigkeit. Glückseligkeit bedeutet die Verwirklichung

dieses Glückes. Der kategorische Imperativ verlangt von uns, daß wir durch höchste Sittlichkeit des höchsten Glückes würdig werden.

Eines Zustandes vollkommen würdig sein und diesen Zustand doch nicht erreichen, wäre aber ein widerjüngiger Gedanke, den unsere Vernunft nicht vollziehen kann. Vielmehr geht für unsere Vernunft aus der höchsten Glückwürdigkeit als Ursache auch die höchste Glückseligkeit als Wirkung hervor. Diese beiden Vernunftideen: höchste Glückwürdigkeit und höchste Glückseligkeit, die in jeder menschlichen Vernunft als Forderungen liegen, bringen wir nun an unsere Sinnenwelt heran. Da sehen wir, beide Forderungen werden nicht befriedigt. Kein Mensch ist hier auf Erden des höchsten Glückes vollkommen würdig, wie es doch das Sittengesetz verlangt. Und nirgends sehen wir, daß der Zustand irdischer Glückseligkeit genau dem Zustande der Glückwürdigkeit entspricht. Der relativ Sittliche lebt oft im Glend. Der Amoralische bringt es oft zu äußerer Glückseligkeit. Wie ist nun dieser Widerstreit zwischen den Forderungen unserer praktischen Vernunft und den irdischen Zuständen zu lösen?

Offenbar so: wenn die höchste Glückwürdigkeit, die doch unsere Vernunft unabweislich fordert, in diesem Leben nicht erreicht werden kann, so muß es für unsere sittliche Persönlichkeit noch ein jenseitiges Leben geben, in dem wir diesen Zustand erlangen. Das heißt also: unsere Seele muß unsterblich sein. Diese Gewißheit, die uns die theoretische Vernunft nicht verschaffen konnte, quillt uns aus der praktischen Vernunft, d. h. eben aus dem Sittengesetze hervor.

Und der andere Widerspruch löst sich in ähnlicher Weise auf. Wenn wir im irdischen Leben das rechte Verhältnis zwischen Tugend und Glück, das doch unsere Vernunft unabweisbar fordert, nicht finden, so müssen wir ein allmächtiges, allweises, allgütiges Wesen annehmen, das als ein Herrscher über das Reich der Sittlichkeit ebenso wie der Natur im Jenseits die Harmonie zwischen Tugend und Glück bewirkt. Das heißt also: unsere praktische Vernunft gibt uns die Gewißheit vom Dasein Gottes. Die theoretische Vernunft konnte nur die Möglichkeit der Existenz Gottes denken. Ihre spekulativen Beweise hatten keine zwingende Kraft. Der moralische Gottesbeweis dagegen ist für jeden Menschen zwingend. Denn er ist untrennbar verbunden mit dem in uns allen

liegenden Sittengesetze. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind für uns nicht mehr bloß regulative Prinzipien zum Zwecke systematischen Zusammenhangs unserer Erkenntnisse. Sie sind vielmehr im Lichte der praktischen Vernunft zu Wirklichkeiten geworden, die unsere sittliche Welt beherrschen. So beugt sich der Verstand vor dem Willen, der erkennende Mensch vor der sittlichen Persönlichkeit. Und dabei entsteht kein Widerspruch gegen die Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft. Was dort behauptet wurde, bleibt bestehen. Kein Mensch darf sich anmaßen, Gott oder Freiheit oder Unsterblichkeit erkennen zu können. Keiner kann sagen, wie diese übersinnlichen Gegenstände beschaffen sind. Aber ihre Existenz, die auch die theoretische Vernunft nicht widerlegen konnte, müssen wir glauben. Dazu zwingt uns die praktische Vernunft. Es gibt einen Gott! Es gibt eine Willensfreiheit! Es gibt eine Unsterblichkeit! Das sind die Hero!dsrufe, die der größte deutsche Denker uns allen mit heller Stimme zuruft. Es gibt eine über sinnliche Welt, und wir sind dazu bestimmt, in sie hineinzuwachsen. Als sittlich Handelnde sind wir Glieder dieses höheren überirdischen Reiches. Wer dem kategorischen Imperative folgt, wer seine Pflicht erfüllt, die das Sittengesetz ihm vorschreibt, für den werden Freiheit, Gott, Unsterblichkeit zum unmittelbaren erhabenen Erlebnis. Pflichterfüllung ist der Kiesel, der uns das Größte erschließt hier und dort.



6. Vortrag.

Kant und die Religion.

Das religiöse Problem — Kantianische Religionsphilosophie —
Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ —
Grundgedanken — Erbsünde — Erlösung — Wunder — Kirche —
Dienst und Afterdienst.

Das religiöse Problem.

In einem Briefe vom Jahre 1795 schreibt Kant: „Mein Plan der Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“ Die erste Frage hat er uns in seiner Kritik der reinen Vernunft, die zweite in der Kritik der praktischen Vernunft beantwortet. Auf die dritte Frage: „Was darf ich hoffen?“ soll uns nun seine Religionsphilosophie Antwort geben.

Wir haben schon im letzten Vortrage gehört, daß aus der Moral mit Notwendigkeit der Gottesglaube hervowächst. Es muß ein allmächtiges, allgütiges, allweises und allgerechtes Wesen geben, das im Jenseits den Ausgleich schafft zwischen Glückwürdigkeit und Glückseligkeit, den wir auf Erden vermissen. Dieser Gottesglaube entspringt unserer praktischen Vernunft, gehört also ins Gebiet der Moral. Der Mensch ist nun aber so beschaffen, daß sich ihm mit der Gewißheit der Existenz Gottes notwendig die Vorstellung verknüpft: Alle unsere Pflichten sind göttliche Gebote. Das Sittengesetz ist die Stimme der Gottheit. Damit verläßt er den Boden der reinen Moral und betritt das Gebiet der Religion.

Unter Religion versteht Kant die Erkenntnis unserer Pflichten als göttliche Gebote. Wer dem kategorischen Imperative gehorcht, nur weil seine Vernunft ihm das gebietet, der handelt rein moralisch. Wer aber die Forderungen des kategorischen Imperativs erfüllt, weil er in dieser Stimme seiner Vernunft ein göttliches Gebot erkennt, der handelt religiös. In beiden Fällen ist das Sittengesetz der Bestimmungsgrund des Willens: im ersten Falle in seiner reinen Form, im zweiten

in der ungedemurten Form als göttlicher Wille. Daraus geht das Verhältnis von Moral und Religion deutlich hervor. Die Moral ist das Ursprüngliche, die Religion das mit Notwendigkeit Hinzukommende. Nur der moralische Mensch kann auch ein wirklich religiöser Mensch sein. Und entsprechend werden wir immer dort, wo echte Religiosität zu finden ist, auch wahre Moralität antreffen. Die Moral gibt uns das Sittengesetz. Die Religion soll nun die Wirkung desselben in uns dadurch verstärken, daß sie es als von Gott in unsere Vernunft gelegt erklärt. Indem so das Sittengesetz mit der Majestät des göttlichen Willens an uns herantritt, soll es die widerstrebenden Antriebe leichter überwinden. Es muß aber wohl beachtet werden: auch der von religiösen Motiven geleitete Mensch handelt nur um des Sittengesetzes willen. Die Vorstellung des göttlichen Ursprungs macht ihm dasselbe nur verehrungswürdiger und eindringlicher.

In dieser Form — nämlich als Erkenntnis unserer Pflichten als göttliche Gebote — finden wir die Religion in unserer Vernunft vor. Jeder Mensch hat Religion, er mag sie wollen oder nicht. Sie kann in ihm verdunkelt sein, kann künstlich niedergehalten werden. Aber sie ist doch in jeder menschlichen Vernunft verborgen, ist mit dem Wesen unserer Vernunft untrennbar verknüpft. Es gibt eine Vernunftreligion. Ihrem Inhalte nach gleicht sie ganz der Moral. Denn sie enthält nichts als das Sittengesetz und die Forderung des Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Sie unterscheidet sich eben nur in dem einen Punkte von der Moral, daß sie das Sittengesetz als göttlichen Willen auffaßt.

Hätte nun die Menschheit im Gange ihrer Entwicklung bei der Verfolgung ihres religiösen Triebes immer nur die Vernunft befragt, so gäbe es nur eine einzige, eben die Vernunftreligion. Tatsächlich aber haben die Menschen in Folge der mannigfaltigen Antriebe der Sinnlichkeit das Gebiet der Religion mit einer großen Zahl von Glaubenssätzen erfüllt, die alle mit dem Ansprüche auftraten, als göttliche Gebote zu gelten. Auf diese Weise sind die verschiedenen geschichtlichen Religionen entstanden.

Da erwächst nun dem kritischen Philosophen die Pflicht, zu untersuchen, ob und inwieweit die Lehren der einzelnen Religionen mit der Vernunft zusammenstimmen, und das Echte, Vernunftgemäße

vom Unrechten, Vernunftwidrigen zu scheiden. Diese Aufgabe hat Kant in seiner Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zu lösen versucht. Ehe wir nun auf dieses grundlegende Werk eingehen, wollen wir einen Blick werfen auf die Bemühungen der vorfantischen Religionsphilosophie, um uns so den rechten Maßstab für die Würdigung der Leistung Kants zu verschaffen.

Vorfantische Religionsphilosophie.

Wie schon auf den Gebieten der Moral und der Erkenntnislehre gingen auch für die Religionsphilosophie bedeutungsvolle Anregungen von John Locke aus. In seiner Schrift „Ueber den menschlichen Verstand“ sucht er die Grenzen zwischen Glauben und Vernunft zu bestimmen, um dadurch der Schwärmerei oder Ueberspanntheit in der Religion entgegenzutreten zu können. In der christlichen Offenbarungslehre findet er dreierlei Arten von Sätzen: 1. solche, die der Vernunft gemäß sind, 2. solche, die unsere Vernunft übersteigen, und 3. solche, die der Vernunft widersprechen. Und er entscheidet: Vernunftgemäße Offenbarungssätze müssen uns als unantastbare Wahrheit gelten. Die unsere Vernunft übersteigenden Sätze sind ausschließlich Sache des Glaubens. Vernunftwidrige Sätze dagegen dürfen auch nicht geglaubt werden. Denn diese dürfen gar nicht als göttliche Offenbarungen gelten. In seiner Schrift „Ueber die Vernunftgemäßheit des Christentums“ führt er weiterhin aus, daß die Grundlehren der christlichen Religion unserer Vernunft durchaus entsprechen, daß sie sogar ohne alle Offenbarung, wenn auch nicht so schnell und sicher, hätten gefunden werden können. Dadurch, daß das Christentum die sittlichen Vernunftgebote als göttliches Gesetz erklärt und die Unsterblichkeit und Vergeltung im Jenseits lehrt, unterstützt es den Menschen im sittlichen Handeln.

Dieses Lösungswort „Vernunft“, das Locke zum ersten Male ausgegeben hatte, wurde nun von einer großen Zahl von Religionsphilosophen aufgegriffen und zum Angelpunkte einer Richtung gemacht, die man den „Deismus“ nennt. Ihre Vertreter sagen: Es gibt eine natürliche Religion, die den Menschen in doppelter Form mitgeteilt worden ist: 1. durch die Vernunft als eine innere Offenbarung; 2. durch das Evangelium als eine äußere Offenbarung. Beide dürfen einander nicht widersprechen. Nur in seiner ursprünglichsten

Form, so wie es die ersten Christen verstanden, ist das Christentum der wahre Ausdruck dieser natürlichen Religion gewesen. Im Laufe der Entwicklung ist es durch die Menschen verdorben worden. Aufgabe der Religionsphilosophie muß nun sein, den unvergänglichen Vernunftgehalt im Christentume, also das Anevanjelium, wieder herauszulösen. Alle Sätze, die über die Vernunft oder gegen sie gehen, wie z. B. die Lehre von der Erbsünde oder vom Opfertode Christi, müssen verworfen werden. Die natürliche Religion enthält eben im wesentlichen nur die Sätze: „Glaube an Gott und tue deine Pflicht.“ Das ist aber im wesentlichen auch der Inhalt der Moral.

Man braucht nur die Titel einiger Schriften der führenden Deisten zu nennen, um den Geist dieser Richtung zu kennzeichnen: „Geheimnisloses Christentum“ von John Toland, „Abhandlung über das Freidenken“ von Anthony Collins und das Hauptwerk des Deismus „Christentum so alt als die Schöpfung“ von Mathew Tindal, worin ausgeführt wird: Christus hat nur die alte natürliche Religion wiederhergestellt, die von Uran anq her in der menschlichen Vernunft gelegen hat. Religion ist Sittlichkeit. Was eine Religion außer dem Sittengesetz enthält, ist Aberglaube.

Diese deistische Religionsphilosophie hat schließlich D u m e vollendet und zugleich überwunden. Seiner skeptischen Richtung entsprach der deistische Grundsatz: „Die Religion muß die Kritik der Vernunft vertragen können“. Sein historischer Sinn dagegen lehnte die Auffassung ab, daß die Religion aus der Vernunft entsprungen sei, daß es also eine natürliche Religion gäbe, die so alt sei wie die Schöpfung. Die Religion ist nicht aus der Vernunft, sondern aus der sinnlichen Natur des Menschen entstanden. Sie war zuerst Polytheismus, also Vielgötterei, und erst im Laufe der Entwicklung der Menschheit bildete sich der Monotheismus heraus. Wer nun mit der Vernunft an das Christentum herangeht, der findet, daß seine Lehren sich nicht beweisen lassen. Ganz unhaltbar wäre es z. B., wenn jemand von der Zweckmäßigkeit der Welt auf einen allmächtigen, allgütigen und allweisen Gott schließen wollte. Denn die Welt ist mit Elend angefüllt. Wir sind eben über die Fragen der Religion vollkommen im Ungewissen, können also höchstens glauben.

Die Ideen des Deismus fielen in Deutschland auf einen fruchtbaren Boden. Sie kamen ja der rationalistischen Richtung entgegen, die von Leibniz ausging. Leibniz glaubte auch an eine natürliche Religion und sah im Christentum ihren

vollkommensten Ausdruck. Nur bleibt er insofern weit hinter den Deisten zurück, als er alle Sätze der Offenbarung gelten läßt. Sie sind nach seiner Ueberzeugung zwar zum Teil übervernünftig, aber keineswegs widervernünftig. Und die Beweise für das Dasein Gottes, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft als unhaltbar aufdeckt, sind für ihn durchaus zwingend. Diese Vernünftigen religionsphilosophischen Gedanken hat Wolff in Deutschland populär gemacht, z. T. auch schon in der Richtung nach dem Deismus zu weiter geführt. Sein Schüler Samuel Reimarus ging nun wieder über ihn hinaus, indem er den rein deistischen Standpunkt vertrat. Er bringt ihn am deutlichsten zum Ausdruck in seinem Buche „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“, die er zu seinen Lebzeiten geheim hielt. Lessing gab von diesem Werke Bruchstücke heraus als Wolffensbüttler Fragmente, die gewaltiges Aufsehen und in den Kreisen der orthodoxen Geisteslichen lebhaftesten Widerspruch erregten. Reimarus glaubt, wie jeder Deist, an das Dasein Gottes, leugnet aber mit aber Entschiedenheit die übernatürliche Offenbarung. Dreieinigkeit, Sündenfall, Erbsünde, Erlösung durch Christi Tod sind für ihn lauter vernunftwidrige und darum unhaltbare Glaubenssätze.

Wie Hume in der englischen, so stellt Lessing in der deutschen deistischen Bewegung den Abschluß und auch den Wendepunkt dar. Auch Lessing ist davon überzeugt, daß es eine Vernunftreligion gibt. Nur ist sie nach seiner Meinung nicht der Anfang der Menschheitsentwicklung, sondern ihr Ziel. Die geschichtlichen Religionen führen allmählich zur Vernunftreligion hin. Sie enthalten schon die Wahrheiten der selben mehr oder weniger deutlich in sich verborgen. Auch das Christentum ist nur als ein Glied innerhalb der Entwicklungsreihe nach der Vernunftreligion hin anzusehen. Seine Glaubenssätze werden in späteren Zeiten alle durch Vernunftwahrheiten abgelöst werden. Unsere Pflicht ist nun, schon zu unserem Teile zu dieser Entwicklung beizutragen, indem wir den Vernunftgehalt der Offenbarungssätze herauszulösen versuchen. Von diesem Standpunkte aus hat Lessing sich bemüht, die Lehren von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde und von der Satisfaktion philosophisch zu erklären.

Diesen auf Vernunft gegründeten Religionsauffassungen stellt sich in Deutschland eine Richtung entgegen, die die Quelle der Religion im Gefühle sieht. Ihre Vertreter, zu denen in erster Linie Herder und Jacobi gehören, sagen: Der Verstand kann nur Verhältnisse begreifen, nicht

aber eine Wirklichkeit. Diese muß erfüllt werden. So wird auch die Wirklichkeit Gottes und mit ihr alle religiöse Wahrheit rein gefühlsmäßig erkannt.

Ganz ähnliche Gedanken vertritt in Frankreich um diese Zeit Jean Jacques Rousseau. Er wendet sich ebensosehr gegen den Deismus wie gegen den französischen Materialismus und Atheismus, auf dessen religions- und moralfeindliche Tendenzen schon im letzten Vortrage hingewiesen wurde.

Wenn man nun noch die Zänkereien der orthodoxen Theologen hinzurechnet, die nirgends ärger und verdrießlicher waren als in Deutschland, so darf man wohl sagen: Kant fand auf dem Gebiete der Religion ganz ähnlich wie auf dem der Moral ein wildes Durcheinander und Gegeneinander vor. Es schien auch hier, als habe das Jahrhundert auf eine Stimme gewartet, die Klarheit und Frieden bringen möchte. Und so war es denn im Reiche der religiös gestimmten Geister ein Ereignis von epochemachender Bedeutung, als im Jahre 1793 Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ erschien.

Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.

An das Erscheinen dieses Wertes knüpft sich eine für die damalige Zeit so typische und für das Verständnis der politisch-religiösen Verhältnisse so bedeutende Geschichte, daß es sich verlohnt, darauf etwas näher einzugehen, auch schon deshalb, weil Kant oft genug auf diese Vorkommnisse Bezug nimmt. Wir können uns dabei in der Hauptsache an Kants eignen Bericht halten, wie er ihn ausführlich in der Vorrede zu seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten“ gibt.

Es wurde schon bei der Besprechung von Kants Leben hervorgehoben, wie glücklich es zusammentraf, daß ein Kant unter der Regierung eines Friedrichs II. schreiben und lehren durfte. Freiheit und Vorurteilslosigkeit auf dem Throne, Freiheit auf Katheder und Kanzel. Dazu aufgeklärte Minister, die nach ihren Kräften die Wissenschaft zu fördern suchten. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Kant die Kritik der reinen Vernunft dem Staatsminister Freiherrn von Zedlitz widmete mit den Worten: „Das Wachstum der Wissenschaften an ihrem Teile fördern heißt an Ew. Excellenz eigenem Interesse arbeiten.“ Als im Jahre 1788 die Kritik der praktischen Vernunft erschien, war die politische Situation sehr verändert.

Friedrich II. war seit zwei Jahren tot. Sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II. war ein schwacher, unbedeutender Mensch ohne wissenschaftliches und philosophisches Interesse, dem Mystizismus zugeneigt, für die Einflüsterungen aufklärungsfeindlicher Pfaffen empfänglich.

Unter diesem Könige setzte sehr bald eine Reaction ein gegen jede freiheitliche Richtung in Wissenschaft und Religion. Am 3. Juli 1788 wurde das Ministerium Zedlig gestürzt. Der Theologe Johann Christoph Wöllner trat an die Spitze der Regierung. Schon am 9. Juli wurde das berücksichtigte Wöllner'sche Religionsedikt veröffentlicht, das jeden Religionslehrer mit Verjagung aus dem Amte bedrohte, der sich nicht strikte an die Glaubensbekenntnisse hielt. Am 19. Dezember 1788 wurde durch ein zweites Edikt die Pressfreiheit aufgehoben, und alle inländischen Schriften wurden einer Zensur unterworfen. Im Jahre 1791 richtete Wöllner eine besondere Behörde ein, die aus drei Männern bestand, die über die strengste Durchführung der Zensur wachen sollten. Diese Männer hießen Hermes, Woltersdorf und Hilmer. In ihrer Gewalt lag die Beaufsichtigung aller Geistlichen und Lehrer. Von ihnen war Anstellung und Beförderung abhängig. Alle Kandidaten wurden durch sie einer Geistesprüfung unterzogen, von deren geistverlässener Beschränktheit uns Kant in der Vorrede zu seinem „Streit der Fakultäten“ eine schöne Probe gibt. Im Jahre 1792 wurde das Religions- und Zensuredikt noch weiterhin verschärft. Jeder Aufklärer sollte als ein Empörer gegen die Staatsgewalt behandelt werden. Daß Kant diesen Dunkelmännern schon von Anfang an verdächtig sein mußte, läßt sich verstehen.

Im Jahre 1792 ließ nun Kant in der Berlinerischen Monatsschrift den ersten Teil seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ erscheinen unter dem Titel: „Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur.“ Auf Kants ausdrücklichen Wunsch hatte der Herausgeber der Zeitschrift den Aufsatz der Zensurbehörde vorgelegt, und Hilmer, unter dessen Abteilung philosophische Schriften gehörten, hatte die Erlaubnis zum Drucke erteilt, da doch nur, wie er an den Herausgeber schrieb, „der tiefdenkende Gelehrte die Kantischen Schriften lese.“

Als nun aber bald darauf Kant den zweiten Aufsatz „Vom Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen“ nach Berlin schickte, wurde diesem von Hermes und Hilmer die Druck-erlaubnis verweigert. Daraufhin legte Kant das Gesamtwerk der theologischen Fakultät von Königsberg zur Prüfung

vor, und diese erteilte denn auch, wozu sie nach den Gezeiten berechnigt war, unbedenklich die Erlaubnis zum Drucke. So erschien dann im Jahre 1793 die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Es läßt sich begreifen, daß sie von den unter dem Drucke der Wöllnerischen Reaktion stehenden Zeitgenossen als eine Erlösung, als eine befreiende Tat begrüßt wurde. So großes Aufsehen erregte sie, joviel wurde sie gekauft und gelesen, daß schon im folgenden Jahre die zweite Auflage nötig wurde. Das war nun für das Wöllnerische Inquisitionstribunal eine willkommene Gelegenheit, den gefährlichen Aufklärer in Königsberg für immer stumm zu machen. Am 12. Oktober 1794 erhielt Kant folgende Kabinettsordre:

„Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preußen
usw.

Unsere Gnädigen Gruß zuvor.

Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen erfahren, wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht, wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, desgleichen in anderen kleinen Abhandlungen getan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen, da Ihr selbst einsehen müßet, daß Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend, und gegen unsere Euch sehr wohl bekannte, landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafte Verantwortung und gewärtigen uns von Euch, bei Vermeidung unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nicht dergleichen werdet zu schulden kommen lassen, sondern vielmehr, Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehn und Eure Talente dazu verwenden, daß unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigensfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unsehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt. Sind Euch mit Gnade gewogen.

Auf Seiner königlichen Majestät allergnädigsten Spezialbefehl
Wöllner.“

Damit war für Kant jedes weitere öffentliche Wirken auf religionsphilosophischem Gebiete ausgeschlossen. In seiner Antwort an die Regierung rechtfertigt er sich wegen der An-

klagen des Mißbrauchs seiner Philosophie zur Entstellung der heiligen Schrift und des Christentums. Sein Buch, sagt er, enthielte keine Würdigung oder Abwürdigung des Christentums, sondern eine Würdigung der natürlichen Religion. Zuletzt sagt er: „Was den zweiten Punkt anbetrifft: mir keine Entstellung und Herabwürdigung des Christentums künftig hin zu schulden kommen zu lassen, so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiermit als Curer Königl. Majestät getreuester Untertan feierlichst zu erklären, daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder die offenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde.“

Zu der Wendung „als Curer Königl. Majestät getreuester Untertan“ bemerkt er in der Vorrede zum Streite der Fakultäten: „Diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urteils in diesem Religionsprozeß auf immer, sondern nur solange S. Maj. am Leben wäre, entsagte.“ Und auf einem Zettel, der in seinem Nachlasse gefunden wurde, fand man noch die Worte: „Widerruf und Verleumdung seiner inneren Ueberzeugung ist niederträchtig und kann niemandem zugemutet werden. Aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige, ist Untertanpflicht, und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen.“

Als nun im Jahre 1797 Friedrich Wilhelm II. starb und sein Nachfolger das Religionsedikt aufhob, da fühlte sich Kant, seiner Verpflichtung, zu schweigen, ledig und gab nun die schon erwähnte Schrift: „Der Streit der Fakultäten“ heraus, die das Verhältnis der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften, insbesondere zur Theologie zu bestimmen sucht. Die Vorrede aber benutzte er dazu, seinen Zeitgenossen eine eingehende Darstellung seines Streites mit der Zensurbehörde und damit zugleich eine Rechtfertigung seines Verhaltens zu bieten. Die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ wurde wieder der Gegenstand allgemeinen Interesses. Und die religionsphilosophischen Gedanken Kants ergriffen immer breitere Schichten des deutschen Volkes. Der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft war im Ganzen wohl nur den Berufsphilosophen vertraut. Der Kant des deutschen Volkes war der Mann, der die Lösungsworte ausgegeben hatte: „kategorischer Imperativ!“ und „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“

Grundgedanken.

Welche Ideen enthält nun dieses Werk, das soviel Aufsehen erregt und soviel Anfeindung erfahren hat? Folgende Gedanken liegen ihm zu Grunde:

Es gibt eine Vernunftreligion. Sie enthält nichts Anderes als das Sittengesetz und die Forderung des Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, aber alles unter der Vorstellung göttlicher Gebote. Sie deckt sich also inhaltlich vollständig mit der Moral. Im Laufe der Menschheitsentwicklung tritt diese Religion aber nicht im reinen Gewande der Vernunftlehre auf. Vielmehr ist sie überkleidet mit Vorstellungen, die die Menschen von ihrer sinnlichen Natur hergenommen haben. Das ist ein naturnotwendiger Prozeß und hängt mit der Beschränktheit der menschlichen Vernunft zusammen. „Wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen.“ Aus diesem Schematismus der Analogie, der nur der Erläuterung von Vernunftesichten dienen soll, entspringen die historischen Religionen. Was aber nur Analogie, Symbol, sein soll, das haben die Menschen in der Religion nur zu oft zu Gegenständen gemacht. Aus dem Schematismus der Analogie haben sie einen Schematismus der Objektbestimmung gemacht, indem sie eben die übersinnlichen, unerkennbaren religiösen Dinge in menschliche Dinge umdeuteten. So herrscht in den historischen Religionen mehr oder weniger ein Anthropomorphismus, der die grundliegenden moralischen Vernunftsätze verdunkelt. Wenn man die vorhandenen geschichtlichen Religionen kritisch untersucht, so wird man derjenigen als der vollkommensten den Vorzug geben müssen, die die Grundlehren der Moral am reinsten in sich enthält. Und nun ergibt sich für Kant als das Resultat solcher Untersuchung der bedeutsame Satz: „Das Christentum ist die einzige moralische Religion.“ Seine Grundgedanken decken sich vollständig mit denen der Vernunftreligion. Sie treten natürlich, wie in jeder historischen Religion, in bildlichem Gewande auf. Aber es ist nicht schwer, den unvergänglichen Vernunftgehalt bloßzulegen. Das ist nicht nur erlaubt, sondern ist Pflicht, weil es dadurch die Wahrheit der Glaubenssätze beweist und gegen Widersacher stützt. Kant sagt von seinem Buche: „Uebrigens kann eine Bemühung wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen

Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht nur erlaubt, sie muß vielmehr für Pflicht gehalten werden.“

Diese Pflicht will also Kant in seiner „Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft“ erfüllen, will den reinen Vernunftgehalt der christlichen Glaubenslehren aufdecken. Die Offenbarungsreligion soll als Vernunftreligion erkannt werden. Voraussetzung für solchen Versuch ist, daß das System der Vernunftreligion feststeht. Das ist bei Kant der Fall. Sein Moralsystem ist zugleich System der Vernunftreligion, vorausgesetzt, daß man das Sittengesetz als göttliches Gebot betrachtet. Nun sind zwei Wege möglich: entweder geht man von der Vernunftreligion aus und hält mit ihr die christlichen Dogmen zusammen. Oder man geht von den christlichen Dogmen aus und vergleicht sie mit den Sätzen der Vernunftreligion. Wenn sich bei Kant oft auch beide Wege ineinanderschlingen, so hat er doch in der Hauptsache den zweiten Weg beschritten. Er sagt in der Vorrede zur zweiten Auflage: „Ich kann den Versuch machen, die Offenbarung als historisches System, an moralische Begriffe bloß fragmentarisch zu halten und zu sehen, ob dieses nicht zu dem reinen Vernunftsystem der Religion führt.“ Und er fügt hinzu: „Wenn dies zutrifft, so wird man sagen können, daß zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so daß, wer der einen folgt, nicht erangeln wird, auch mit der anderen zusammenzutreffen. Träfe es sich nicht so, so würde man entweder zwei Religionen in einer Person haben, welches ungereimt ist, oder eine Religion und einen Kultus, in welchem Falle beide oft müßten zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald aber wie Del und Wasser sich von einander scheiden, und das rein Moralische obenauf müsse schwimmen lassen.“

Wenn wir nun in den besonderen Inhalt des Wertes einzudringen versuchen, so erwarten wir nach dem Vorhergesagten, daß Kant von den grundlegenden Dogmen der christlichen Lehre ausgeht, ihren Vernunftgehalt aufdeckt und nachweist, daß sie im reinen System der Vernunftreligion bzw. Moral schon enthalten ist. Was also Kant aus den christlichen Dogmen herauszulösen versucht, muß uns alles aus der Kritik der praktischen Vernunft schon bekannt sein, bzw. aus ihr entwickelt werden können.

Erbsünde.

Im ersten der vier Abschnitte, aus denen die „Religion i. d. Gr. d. bl. B.“ besteht, behandelt Kant das Problem der Erbsünde. Er nennt diesen Teil „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten“ oder „Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur“. Wir befragen zunächst die Bibel. Sie lehrt im ersten Buche Moses: Der Mensch wurde von Gott gut geschaffen. Denn Gott schuf ihn ja nach seinem Bilde. Er war also zunächst im Stande der Unschuld. In ihm war das Sittengesetz als der Wille Gottes lebendig. Als Sinnenwesen war er aber den Antrieben der Sinnenwelt ausgesetzt und mußte sich entscheiden, ob er sie über die Forderungen des göttlichen Gesetzes stellen wollte oder nicht. Darum mußte das Sittengesetz in der Form des Verbotes auftreten: „Du sollst nicht essen usw.“ So werden uns die beiden ersten Menschen zunächst im Stande der Unschuld, aber zugleich mit der Möglichkeit der Sünde gezeigt.

Was die Bibel uns hier bildlich erzählt, das deckt sich nach Kants Meinung vollkommen mit den Vorstellungen unserer Vernunft. Wir müssen annehmen, daß in der menschlichen Natur eine ursprüngliche Anlage zum Guten vorhanden ist. Sie tritt in verschiedenen Formen auf: erstens als gute Anlage für die Tierheit in uns, nämlich in der Form des Triebes zur Selbsterhaltung, zur Fortpflanzung, zur Gesellschaft. Zweitens als gute Anlage für die Menschheit in uns. In dieser Form führt sie zur vergleichenden Selbstliebe, d. h. zu der Neigung, sich in der Meinung Anderer einen Wert zu verschaffen. Und drittens als gute Anlage für die Persönlichkeit in uns. Sie erscheint als Achtung fürs moralische Gesetz.

Alle diese Anlagen sind ursprünglich gut und bringen auch, wenn sie ganz rein wirken, nur Gutes hervor. Auf den biblischen Bericht übertragen, würde man sagen können: Die ersten Menschen wären niemals in Sünde gefallen, wenn sie nur diesen guten Anlagen gefolgt wären.

Die Bibel erzählt nun weiter: Anstatt dem göttlichen Gebote, also dem Sittengesetze, als hinreichender Triebfeder ihres Willens zu folgen, sahen sich die ersten Menschen nach anderen Triebfedern um, die nur dann gut sein konnten, wenn sie dem moralischen Gesetze nicht widerstrebten. Sie fingen an, die Strenge des göttlichen Gebotes zu bezweifeln, und schließlich kam es soweit, daß sie die dem Sittengesetze widerstrebenden sinnlichen Triebfedern zu Grundsätzen für ihre

Willensbestimmung ausnahmen und die Stimme des Sittengesetzes überhörten. Damit war das Böse in sie hineingekommen. Nach außen hin zeigte sich dieser Sündenfall darin, daß sie die verbotene Frucht abpflückten.

Was die Bibel hier, dem Schematismus der Analogie folgend, sinnbildlich berichtet, das entspricht nun ganz der Auffassung der reinen Vernunft. In der menschlichen Natur ist zwar in Gestalt des Sittengesetzes die Anlage zum Guten vorhanden. Aber es kommt nun darauf an, ob der Mensch diese Anlagen in seine Willensbestimmung aufnimmt, d. h. ob er das Sittengesetz zum Grundgesetz seines Handelns macht. Als Sinnenwesen empfängt er auch unablässig Antriebe von Seiten der Sinnenwelt. Und es steht ja ganz bei seiner Willkür, ob er diese dem Sittengesetze fremden Antriebe auch zu Maximen aufnehmen will oder nicht. Denn der Mensch besitzt ja einen freien Willen. Die Erfahrung zeigt nun, daß der Mensch tatsächlich viele dem Sittengesetze widerstreitende Maximen in seinen Willen aufnimmt. Diese *Aufnahme gesetzwidriger Maximen* ist sein Sündenfall. Jeder Mensch zeigt von frühester Jugend an solche unmoralische Maximen. Der Sündenfall der Nachgeborenen ist also keine zeitliche Tat, wie die Bibel das an den ersten Menschen darstellt, sondern muß als eine *intelligible Tat* betrachtet werden, die also bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingungen erkennbar ist. Wir dürfen zwar sagen: dieser Hang zum Bösen ist uns angeboren, ist ebenso wie der Hang zum Guten mit der menschlichen Natur verknüpft. Aber das bedeutet nicht, daß er ohne Zutun des Menschen in ihn hinein gelegt ist. Wie die ersten Menschen aus freier Willensbestimmung sich dem Bösen zuwandten, so ist auch dieser Hang zum Bösen unsere eigene Tat, für die wir verantwortlich sind. Schon bei Besprechung der Kritik der praktischen Vernunft wurde ausgeführt, daß der Mensch sich seinen Charakter durch eine intelligible Tat selber schafft. Sie besteht eben darin, daß er Triebfedern zu Maximen annimmt, die dem Sittengesetze widerstreiten. Der Charakter eines Menschen ist ja nichts Anderes als das Verhältnis seines Willens zum Sittengesetze. Sofern der Mensch nun frei handelt, ist er als Glied einer übersinnlichen Welt anzusehen. Die Aufnahme des Bösen in seinen Willen ist also eine Tat, die nicht in die Sinnenwelt gehört, die also ohne jede Zeitbestimmung ist. Wir dürfen also nicht fragen, wann denn der einzelne Mensch die böse Maxime in sich aufnimmt. Wir müssen uns vielmehr mit der

Tatsache begnügen, daß bei jedem Menschen von seiner frühesten Jugend an ein Hang zum Bösen neben den guten Anlagen vorgefunden wird. Die Bibel gibt für dieses Unerkennbare ein Gleichnis, das uns diese Tatsache verständlich machen soll. Mehr will sie nicht darbieten. Das Böse, das ja auch ein intelligibler Gegenstand ist, läßt sie in Gestalt eines bösen Geistes, einer Schlange, auftreten, der von den Menschen verschieden ist und von Anbeginn der Welt her als ein Gegner Gottes, also des Guten, besteht. Sie will damit andeuten, daß das Böse keineswegs aus der Natur des Menschen selbst hervorgeht. Die ist ursprünglich gut. Es ist auch nicht so zu denken, daß etwa die moralisch gesetzgebende Vernunft in uns verdorben würde, nein, das Sittengesetz bleibt immer in uns lebendig. Jedem Menschen drängt es sich auf. Auch darin ist noch nicht ein Böses zu erblicken, daß wir aus der Sinnenwelt stammende Triebfedern zu Maximen für unsere Willensbestimmung annehmen. Erst dann liegt eine unmoralische Tat — ein Sündenfall — vor, wenn wir solche fremde Triebfedern über das Sittengesetz triumphieren lassen. Und darin besteht nun gerade der in unserer Natur liegende Hang zum Bösen: Daß wir die Triebfedern der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des Sittengesetzes machen, während doch umgekehrt die sinnlichen Triebfedern sich dem Sittengesetze unterordnen sollten. In jedem Menschen wiederholen sich die Vorgänge, von denen uns die Bibel erzählt. Wir alle übertreten täglich das Sittengesetz so wie Adam das Verbot des Herrn. So darf man mit Recht sagen, daß „in Adam alle gesündigt haben und noch sündigen“. Das ist der wahre Sinn des biblischen Berichtes. Wie die ersten Menschen durch freien Willen in Sünde fielen, so auch wir. Nur daß eben unser erster Sündenfall kein zeitliches Geschehen ist, sondern eine intelligible Tat, deren Wirkung vom ersten Augenblicke unserer sinnlichen Existenz an in dem Hange zum Bösen zum Ausdruck kommt. Wir haben diesen Sündenhang keineswegs von den ersten Menschen her ererbt. Das Dogma von der Erbsünde weist Kant zurück. Nicht ererbt haben wir die Schuld, sondern selber durch freie, intelligible Tat auf uns geladen. Darum darf sich auch keiner etwa darauf berufen, daß er doch für die Schuld der ersten Menschen nicht verantwortlich gemacht werden könne. „Du selber hast das Böse in dich eingelassen, du hast dir deinen Charakter geschaffen. Darum müssen dir deine Taten angerechnet werden.“

Das ist nach Kants Auffassung auch die wahre Meinung der Bibel. Wie soll man sich denn sonst dieses Erbböse vorstellen? Der Mediziner würde darunter eine Erbkrankheit verstehen. Er würde sich, wie Kant sich ausdrückt, „das erbliche Böse etwa wie den Bandwurm vorstellen, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung sind, daß er schon in den ersten Eltern gewesen sein müßte“. Der Jurist würde sich eine Erbschuld darunter denken, die die rechtliche Folge der Antretung einer mit einem Verbrechen belasteten Erbschaft ist. Der Theologe endlich müßte darunter eine Erbünde verstehen, die wir aus zwei Gründen an uns geladen haben könnten: entweder dadurch, daß wir an dem Sündenfalle der ersten Menschen selbst mit teilgenommen haben, wenn es uns auch jetzt nicht bewußt ist; oder dadurch, daß wir an dem von unseren Stammeltern geschaffenen Zustande der Abtrünnigkeit vom Guten Gefallen finden und somit an der Tat der ersten Eltern teilnehmen.

Kant muß diese Auffassungen verwerfen. Nach seiner Meinung ereignet sich eben der Sündenfall in jedem Menschen von neuem. Das ist mit der Natur des Menschen verknüpft. Erbünde im obigen Sinne gibt es nicht, wohl aber einen angeborenen, durch intelligible Tat selbstverschuldeten Hang zum Bösen. Würden wir ihm widerstandslos folgen, so wären wir für das Gute rettungslos verloren. Nun finden wir aber in uns die Forderung des Sittengesetzes, uns zu bessern, gegen das Böse in uns anzukämpfen. Diese Forderung könnte nicht in uns sein, wenn wir nicht auch die Fähigkeit besäßen, die Kraft des Guten in uns so zu steigern, daß es das Böse überwinden könnte. Dazu wäre nötig eine völlige Umkehrung unserer Maximen. Im Zustande der angeborenen Schuld herrschen in uns die von der Sinnlichkeit hergenommenen Maximen über die Antriebe des Sittengesetzes. Wollen wir also aus diesem Zustande der Hingegenheit ans Böse heraus, so müssen wir durch eine Revolution der Gesinnung das Sittengesetz wieder über die Antriebe der Sinnlichkeit setzen. Unsere moralische Besserung muß also mit einer Umwandlung der Denkungsart beginnen, die sich nach außen hin durch eine allmähliche Reform der Sitten kundtut. Das lehrt auch die christliche Religion. Nach ihr muß ein jeder soviel tun, als in seinen Kräften steht, um ein besserer Mensch zu werden. Nur dann, wenn er seine ursprüngliche Anlage zum Guten, sein angeborenes Pfund, recht benutzt hat, darf er hoffen, daß ihm auch höhere Mit-

wirkung zuteil wird, um das zu erreichen, was er aus eigener Kraft nicht vermag, nämlich die völlige Uebereinstimmung seiner Maximen mit dem Sittengesetze. Das Christentum ist die Religion des guten Lebenswandels, ist die einzige moralische Religion, die es je gegeben hat. Die anderen nennt Kant Religionen der Wunschwerbung, des bloßen Kultus, weil nach ihnen der Mensch hoffen darf, statt durch besseren Lebenswandel schon durch bloße Kultushandlungen ein besserer Mensch zu werden.

Erlösung.

Wie sollen wir uns nun diesen Kampf gegen das uns angeborne Böse des Nüchternen denken? Davon handelt der zweite Teil der „Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft“. Kant gibt ihm die Ueberschrift: „Von dem Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen.“ Er hätte dafür auch sagen können: „Von der christlichen Erlösungslehre im Lichte der bloßen Vernunft.“

Die Bibel lehrt Folgendes: Da die Menschen aus eigener Kraft sich vom Zwange des Bösen nicht befreien können und unrettbar der ewigen Verdammnis verfallen würden, so hat Gott seinen eingeborenen Sohn auf die Erde gesandt, daß er die Menschen von ihrer Sündenschuld erlöse. In Menschengestalt hat Jesus Christus der Menschheit das Heil gepredigt, hat ihr die Möglichkeit der Erlösung gezeigt. Er hat alle Versuchungen seiner Widersacher, alle Demütigungen auf sich genommen und ist, obgleich er selber sündlos war, für die Sünden der Menschheit gestorben. Dadurch ist die Gewalt des Bösen gebrochen, wenn auch noch keineswegs beseitigt worden. Die Menschen sind nun nicht mehr machtlos den Versuchungen des Bösen überlassen. Wer vielmehr den wahren, tätigen Glauben an Christus und seinen Opfertod in sich aufnimmt, der hat teil an der Erlösung; dem rechnet Gott seine Sünden nicht zu. Der wird nach seinem Tode die ewige Seligkeit ererben. Wer aber nicht glaubt, der bleibt in der Gewalt des Bösen. Der wird verdammt werden.

Diese christliche Erlösungslehre stimmt nun nach Kants Auffassung vollkommen mit den Vorstellungen unserer Vernunft überein: nur daß sie eben nach dem Schematismus der Analogie die bloßen Vernunftgedanken in sinnliche Symbole umwandelt.

Der Gottessohn der Bibel, Jesus Christus, ist die Idee des vollkommenen Menschen. Diese Idee ist unzertrennlich mit der Idee eines allgütigen, allgerechten, heiligen Schöpfers verbunden. Ein solcher Schöpfer kann nur eine moralisch vollkommene Menschheit als Endzweck der Schöpfung wollen. Um aber moralisch sein zu können, müssen die Menschen frei geschaffen werden. Damit aber ist die Möglichkeit der Sünde gegeben, die, wie wir aus dem ersten Teile wissen, bei jedem Menschen zur Wirklichkeit wird. Der Mensch entfernt sich also weit von der in Gott ruhenden Idee des vollkommenen Menschen. Um nun den Menschen aus dieser Abhängigkeit vom Bösen zu befreien, pflanzt Gott diese Idee des vollkommenen Menschen als einen Antrieb zur Besserung, als ein Vorbild, in die menschliche Vernunft. Die Bibel drückt ganz dasselbe nur bildlich aus, wenn sie sagt: „Er schickte seinen eingeborenen Sohn zu den Menschen.“ Diese Idee des vollkommenen Menschen ist eben ein Teil vom Wesen Gottes, ist — bildlich gesprochen — sein eingeborener Sohn. Und indem diese Idee der moralischen Vollkommenheit sich mit der vom Range zum Bösen behafteten menschlichen Vernunft vereinigt, nimmt sie einen Zustand der Erniedrigung an. In jeder menschlichen Seele wird der Gottessohn zum Menschen. Das ist der Sinn der biblischen Lehre von der Menschwerdung Gottes. Kant sagt: „Es bedarf keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als solches schon in unserer Vernunft.“ Mit anderen Worten: es ist für uns belanglos zu wissen, ob solch ein vollkommener Mensch Jesus Christus wirklich gelebt hat. Die Bibel muß es so darstellen, weil sie ja bildlich reden will. In ihrem Sinne ist es ganz richtig, wenn sie sagt: er sei wirklicher Mensch gewesen. Denn einen Gott, der ja einen heiligen Willen hat, also niemals sündigen kann, könnte sich der Mensch nicht zum Vorbilde nehmen, weil er sich mit ihm nicht vergleichen kann. Im Lichte der Vernunft betrachtet, bedeutet dies eben: erst dadurch, daß die rein moralische, also übersinnliche göttliche Idee des vollkommenen Menschen sich mit der menschlichen Vernunft verbindet, also menschlich wird, erst dadurch bekommt sie für uns vorbildliche, erzieherische Kraft. Dabei darf die Bibel mit Recht auch zugleich behaupten, Jesus Christus sei auch wahrer Gott gewesen. Denn die Idee des vollkommenen Menschen ist eben rein intelligibel, ist übersinnlichen Ursprungs. Wenn die Bibel jagt:

Dieser Gottmensch Jesus Christus hat der Menschheit das Evangelium gepredigt, so ist das wiederum vollkommen gerechtfertigt. Denn die Idee des vollkommenen Menschen in uns wirkt eben in uns als ein sittliches Gebot, nämlich als die Forderung: „Strebe diesem Ideal des vollkommenen Menschen nach.“ Das ist die Bedeutung der Nachfolge Christi. Und was bedeutet dann die biblische Forderung: Glaube an Jesus Christus? Doch offenbar die Forderung unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft: Nimm dieses Ideal des vollkommenen Menschen in deinen Willen auf. Vertilge die bösen Maximen aus deinem Willen. Nimm solche Maximen an, wie sie der moralisch vollkommene, göttlich gesinnte Mensch haben muß. Oder mit den Worten der Bibel: „Seid heilig, wie Euer Vater im Himmel heilig ist.“

Da erhebt sich die Frage: Ist es uns denn bei dem angeborenen Gange zum Bösen überhaupt möglich, dem Ideale des vollkommenen Menschen gerecht zu werden? Die Erfahrung lehrt uns: Nein! Kein Mensch kann in seinem Lebenswandel das Vorbild des vollkommenen Menschen erreichen. „Wir sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollten.“ Wenn nun aber unser Tun auch immer mangelhaft bleiben wird, so kann doch unsere Gesinnung mit dem Ideale des vollkommenen Menschen übereinstimmen. Christus in unsere Gesinnung aufnehmen, an Christus glauben, das ist die Forderung, der wir genügen können. Und weil ja der moralische Wert des Menschen nur von seinen Maximen, von seiner Gesinnung abhängt, so darf die Bibel sagen, „daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben“. Eine vollständige Gesinnungsänderung aber, die das moralische Gesetz wieder in sein Herrscherrecht über den Willen einsetzt, wird sicherlich auch eine allmähliche Besserung unseres Tuns bewirken, so daß wir glauben dürfen, das Ideal des vollkommenen Menschen auch der Tat nach zu erreichen, wenn auch nur in allmählichem, ins Unendliche gehendem Fortschritte, der erst in einem jenseitigen Leben ans Ziel kommen kann. Würden wir dieses Ziel nicht erreichen, so wäre eine Vereinigung mit Gott, oder wie die Bibel sagt, die ewige Seligkeit nicht möglich. Denn er ist ja der Inbegriff des Heiligen, Sündlosen, der sich mit Sündhaftem nicht verbinden kann. Der wahre Glaube also verhilft uns zur ewigen Seligkeit, während der Unglaube die ewige Verdammnis, das Hingegebensein ans Böse, nach

sich zieht. Dieser wahre Glaube muß aber noch ein wichtiges Moment enthalten. Durch unsern Hang zur Sünde haben wir uns so unendlich weit von der Heiligkeit des Sittengesetzes, von Gott, entfernt, daß wir auch eine unendliche Strafe dafür erwarten müssen. Diese Idee der Strafe ist mit der Idee der Heiligkeit und Allgerechtigkeit Gottes unmittelbar verbunden und ergibt sich für die Vernunft aus der Sollvorschrift des Sittengesetzes. Durch die Sünde ist die Majestät Gottes, des Sittengesetzes, verletzt worden. Durch die Strafe muß sie wieder hergestellt werden. Die Strafe ist die notwendige moralische Folge der Sünde. Erst durch sie wird die Sünde getilgt. Diese Strafe für unsere Sünden muß also abgebüßt werden, wenn anders wir vom Bösen erlöst und mit dem Guten ganz vereint werden wollen. Da Gott unsere Gesinnung für die Tat nimmt, so gelten wir vor ihm vom Augenblicke unserer Gesinnungsänderung an, sobald wir den neuen Menschen angezogen haben, für sündlos. Das hebt aber die Sünden nicht auf, die der alte Adam auf sich geladen hat. Die also müssen durch Strafe getilgt werden. Und diese Strafe büßen wir ab durch die Schmerzen, die es uns kostet, den alten, sündhaften Menschen abzulegen und den neuen anzunehmen. Das ist ein Absterben des alten Menschen, das ist eine Kreuzigung des Fleisches. Der neue Mensch, von der Idee des vollkommenen Menschen angetrieben, übernimmt um des Guten willen die Schmerzen und Leiden, die der alte Mensch um seiner Sünde willen verdient. Das ist der Sinn der biblischen Erlösungslehre. Nicht darauf kommt es an, zu glauben, daß Jesus Christus für uns gestorben ist, sondern den Opfertod Christi selber in sich zu erleben, die Schmerzen zu tragen, die der Tod des sündhaften Menschen in uns hervorrufen, und trotz aller dieser Hemmungen und Leiden nicht zu wanken in der neuen moralischen Gesinnung. Von diesem Gesichtspunkte aus warnt Kant davor, einem Menschen, der sich im Zustande der moralischen Verkümmung befindet, durch Trostgründe Linderung und Befähigung bringen zu wollen. Das bedeutet ja, seinen moralischen Genesungsprozeß, die Auferstehung des neuen Menschen hindern. Er geht darin so weit, daß er von Geistlichen verlangt, sie sollten die moralische Verzweiflung eines Sterbenden, der in seiner Not nach Trost ver-

langt, eher aufregen und schärfen, anstatt ihm „Opium fürs Gewissen“ zu geben. Das mag uns hart erscheinen. Aber es zeigt zugleich die Großartigkeit, die feierliche, unerbittliche Strenge der kantischen Religionsauffassung. Das Wunderbarste, das wir erleben können, die Wiedergeburt, die Auferstehung des sittlichen Menschen in uns, sie vollzieht sich wie alles tiefwurzelnde Erleben nur unter Schmerzen und Leiden. Sie will in Kampf und Not errungen sein. Und wenn wir sie errungen haben, dann dürfen wir noch immer nicht mit uns zufrieden sein. Dann müssen wir sie noch immer als ein Geschenk aus Gnaden ansehen. Denn unsere Taten sind noch immer unendlich weit von dem erhabenen Ideale des vollkommenen Menschen in uns entfernt. Kaste keinen Augenblick. Arbeite unablässig an deiner Vervollkommnung. „Nicht daß ich's schon ergriffen habe, oder schon vollkommen sei; ich strebe ihm aber nach, ob ich's wohl ergreifen möchte, nachdem ich von Jesus Christus ergriffen bin.“ Das ist die kantische Auffassung der christlichen Erlösungslehre, eine echt männliche Auffassung, aus Kraft und Demut, aus Ernst und Tiefinn geboren.

Wunder.

Um nun die göttliche Kraft Jesu Christi recht augenfällig zu zeigen, erzählt uns die Bibel von vielen Wunderthaten, die er vollbracht haben soll. Wie muß sich dazu unsere Vernunft stellen? Kant sagt: „Wenn eine moralische Religion — die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote zu setzen ist — gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen; denn es verrät einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden.“ Am Anfange — meint er — durfte sich die christliche Religion durch solche Wundererzählungen die Herzen der Menschen geneigt machen, um überhaupt bei ihnen Wurzel fassen zu können. Nun sie aber als wahrhaft moralische Religion festgegründet ist, haben diese Wunder keinen Wert mehr. „Man müßte denn annehmen, daß das bloße Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge eine Art sei, Gott wohlzu-

gefallen.“ Wir können also alle Wunder, die von Geburt, Leben und Sterben Jesu Christi erzählt werden, ja auch das Wunder der übernatürlichen Offenbarung auf ihrem Werte beruhen lassen. Sie haben dazu gedient, der christlichen Religion bei den Menschen Eingang zu verschaffen. Das macht sie uns ehrwürdig, auch wenn wir sie entbehren können.

Und daran knüpft Kant noch einige sehr feine, zutreffende Bemerkungen. Er sagt: wenn man der Sache auf den Grund geht, so stellt sich heraus, daß die meisten wundergläubigen Menschen nur in der Theorie, nicht aber in der Praxis an Wunder glauben. Und auch die Regierungen haben wohlweislich unter die öffentlichen Glaubenslehren die Meinung aufgenommen, daß vor Alters zwar Wunder geschehen wären, daß neue Wunder aber nicht erlaubt seien. Denn wohin sollte es denn mit der öffentlichen Ordnung und Sicherheit kommen, wenn die für unser irdisches Geschehen geltenden Gesetze jederzeit durch Wunder durchbrochen werden könnten. Manche Theologen suchen sich aus dem Dilemma dadurch zu retten, daß sie sagen: Große, Aufsehen erregende Wunder wie zur Zeit Jesu Christi gibt es nicht mehr, wohl aber kleine, die sich in einer außergewöhnlichen Lenkung der Menschenschicksale durch Gott äußern. Auch das ist vor der Vernunft nicht aufrecht zu erhalten. Wohl könnte Gott als das allmächtige Wesen die Natur jederzeit von ihren Gesetzen abweichen lassen, also Wunder vollbringen. Aber dann könnten diese niemals Gegenstand unseres Erkennens sein; denn wir vermögen nur das zu verstehen, was den Naturgesetzen entspricht. Tatsächlich wird auch kein vernünftiger Mensch in seinem Leben ernsthaft auf ein Wunder rechnen, sondern sich im Grunde doch immer auf seine eigne Kraft verlassen. So sollten wir auch unsere moralische Besserung nicht als ein Wunder ansehen, vielmehr sollten wir davon durchdrungen sein, daß unsere Gesinnungsänderung unsere eigne freie Tat sein muß. Der Wunderglaube ist der Befolgung unserer Pflicht eher im Wege, als daß er sie unterstützt. Diesen Standpunkt vertritt auch der biblische Christus, wenn er mißbilligend sagt: „Wenn Ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt Ihr nicht“, wenn er also einen Glauben fordert, der nicht erst der Wunder bedarf. Das Vorbild Christi, d. h. die Idee des vollkommenen Menschen in uns, soll für sich stark genug sein, um unsere Gesinnungsart und damit auch unsern Lebenswandel von Grund aus zu bessern.

Kirche.

Die Christusidee, d. h. die Idee des vollkommenen Menschen, findet also der Mensch in seiner Vernunft als ein gutes Prinzip vor. Mit ihrer Hilfe und unter ihrer Leitung kann er sich von der Herrschaft des Bösen freimachen. Dabei bleibt er aber den fortwährenden Versuchungen des Bösen ausgesetzt. Er befindet sich dauernd in der Gefahr, wieder ins Böse zurückzufallen.

Um sich nun im Kampfe gegen diese Versuchungen zu stärken, soll er sich mit gleichgesinnten, nach dem Guten strebenden Menschen zu einer Tugendgesellschaft verbinden, die zum Ziele die Ausbreitung des Guten hat. Die Idee einer solchen Tugendgesellschaft findet der Mensch in seiner Vernunft vor. Ihre Verwirklichung wird ihm zur Pflicht gemacht. Ursprünglich befindet sich der Mensch im ethischen Naturzustande, d. h. in dem Zustande, da jeder sich sein moralisches Gesetz selber gibt und keinen Richter über sich anerkennt. Dieser ethische Naturzustand entspricht dem juridischen Naturzustande, in dem die Menschen, ohne Glieder eines Staates zu sein, keinerlei Rechtsgesetz und keinen öffentlichen Richter über sich anerkennen. Ein solcher Zustand führt notwendig zum Kriege aller gegen alle. Und wie es nun eine Vernunftforderung ist, aus diesem die Menschheit untergrabenden juridischen Naturzustande in den rechtlich bürgerlichen Zustand, d. h. zur Staatsbildung, überzugehen, so fordert auch unsere Vernunft, daß wir den ethischen Naturzustand verlassen und den ethischen bürgerlichen Zustand annehmen, d. h. Mitglieder einer Tugendgesellschaft werden. In diesem Tugendstaate soll das Moralgesetz herrschen. Und da wir uns vorstellen, daß dieses von Gott als dem Inbegriffe des Heiligen in uns gelegt ist, so dürfen wir sagen: in diesem Staate ist Gott der Oberste Gesetzgeber. Und wir dürfen die Mitglieder dieses Staates in ihrer Gesamtheit als das Volk Gottes bezeichnen. Diese Idee, ein Volk Gottes zu gründen, finden wir also in unserer Vernunft vor.

Wie ist sie nun zu verwirklichen? Kant sagt: „Die Idee eines Volkes Gottes ist unter menschlicher Veranstaltung nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen.“ Als Idee einer Vereinigung aller Gutgesinnten unter göttlicher Regierung heißt sie die unsichtbare Kirche.

Die wirklich e Vereinigung der Menschen zu einer Tugendgemeinschaft ist die sichtbare Kirche. Sie sollte eigentlich die ganze Menschheit umfassen. Die Beschränkung der menschlichen Natur aber bringt es mit sich, daß sie in einzelnen Gesellschaften in die Erscheinung tritt. „Unter diesen mannigfaltigen Kirchen ist die wahre sichtbare Kirche diejenige, die das moralische Reich Gottes auf Erden, soweit es durch Menschen geschehen kann, darstellt.“

Woran erkennt man nun eine solche wahre Kirche? Vier Merkmale gibt es:

1. Sie muß eine allgemeine Kirche sein, also eine Einheit darstellen. Und wenn sie auch in einzelne zufällige Meinungen geteilt sein kann, so muß sie doch in den Grundsätzen fest zusammengefügt sein. Sektenspaltung ist das Kennzeichen einer falschen Kirche.

2. Sie muß ganz lauter sein, d. h. ihre Mitglieder dürfen sich nur aus moralischen Triebfedern vereinigt haben. Aberglaube und Schwärmerei kennzeichnen die falsche Kirche.

3 Sie muß auf der Grundlage der Freiheit errichtet sein, Freiheit nach innen hin, also keine Abhängigkeiten der Glieder der Kirche untereinander, keine Hierarchie — und Freiheit nach außen hin im Verhältnis zum Staate. Der Staat darf nicht mit Zwangsmitteln in die Kirche übergreifen. Wehe dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte. Er würde die Moral und damit auch den Staat untergraben.

4. Ihre Verfassung muß unveränderlich sein. Nicht auf willkürlichen Symbolen, sondern auf ewig gültigen Gesetzen muß sie begründet sein. Sie ist weder monarchisch (unter einem Papst oder Patriarchen), noch aristokratisch unter Bischöfen und Prälaten, noch demokratisch. „Sie würde noch am besten mit einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren moralischen Vater verglichen werden können, sofern sein heiliger Sohn, der seinen Willen weiß und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandtschaft steht, die Stelle des selben darin vertritt, daß er seinen Willen diesen näher bekennt macht, welche daher in ihm den Vater ehren und so untereinander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten.“

Eine solche allgemeingültige, unveränderliche Kirchenverfassung würde die Menschheit aufstellen können, wenn sie

der Religion den reinen Vernunftglauben zu Grunde legen würde. Denn dann wären die Grundsätze der Kirchenverfassung eben die ewig gültigen Grundsätze der menschlichen Vernunft, die im Sittengesetze ihr Zentrum haben. Und es würde nur eine einzige, die ganze Menschheit umfassende Kirche geben. Es liegt nun aber in der Schwäche der menschlichen Natur, das rein Vernünftige immer in sinnlich menschliche Form umzudeuten. Statt also vom reinen Vernunftglauben auszugehen und die Kirche darauf zu gründen, sind die Menschen immer von einem **h i s t o r i s c h e n G l a u b e n** ausgegangen, der ihnen als zu irgendeiner Zeit von der Gottheit offenbart gilt. Diesen Glauben kann man den **Kirchenglauben** nennen. In ihm treten statt der reinen Vernunftgebote **statutarische Gesetze, Statute** auf, die — obgleich sie von Menschen gemacht sind — doch als von Gott gegeben angesehen werden sollen. Sie verlangen weniger die Befolgung des in unserer Vernunft liegenden Sittengesetzes, als vielmehr vor allen Dingen die **Erfüllung gewisser willkürlicher Kultusvorschriften**, die auf die Verehrung der Gottheit hinzielen. Die Religion tritt also zuerst nicht im Gewande der rein moralischen, sondern im Gewande einer gottesdienstlichen Religion auf. Die **Tempel**, das sind die Orte der Kultushandlungen, sind immer früher gewesen als die **Kirchen**, die Versammlungsorte zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen. Und die **Priester** als die Verwalter frommer Gebräuche waren immer **vor den Geistlichen**, den Lehrern der rein moralischen Religion. Religion war und ist noch heute vielen Menschen nichts Anderes als **statutarischer Kirchenglaube**. Und alle die sogenannten Religionsstreitigkeiten, die soviel Blut gekostet haben, sind in Wahrheit nichts Anderes gewesen als **Zänkereien um die Statuten des Kirchenglaubens**. Da nun die **statutarischen Gesetze** nicht aus der Vernunft stammen, also nicht unverlierbar und unabänderlich in der Menschheit liegen, so besteht die Gefahr, daß sie verloren gehen. Tatsächlich sind bei großen Staatsumwälzungen oft genug die Religionen mit zu Grunde gegangen, deren Satzungen nur durch Tradition aufbewahrt wurden. Größere Sicherheit ist dagegen gewährleistet, wenn der Kirchenglaube auf eine **heilige Schrift** begründet ist. Das gibt ihm auch eine stärkere Autorität. Denn mit dem **Machtspruche**: „Da steht's geschrieben“ lassen sich bei den Menschen gar leicht alle Zweifel niederschlagen. „Glücklich nun“, sagt Kant, „wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch neben

jeinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält.“ Solch ein Buch ist die Bibel. Sie ist entstanden aus den unbewußt wirkenden Motiven der reinen Vernunftreligion, also des Sittengesetzes. Darum können wir ihre statutarischen Gesetze auf Vernunftgebote zurückführen. Es kommt dabei nur darauf an, daß die Bibel richtig ausgelegt wird.

Welcher Grundsatz soll nun für solche Bibelauslegung gelten? Kant spricht das in dem Satze aus: „Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.“ Das bedeutet: wir müssen die Bibel so auslegen, daß sie in allen Dingen mit den praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion übereinstimmt, auch dann, wenn uns solche Auslegung gezwungen erscheint. „Denn,“ sagt Kant, „das Lesen dieser heiligen Schrift und die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen: das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will.“ Oberster Grundsatz der Schriftauslegung muß nach den Worten der Bibel der Satz sein: „Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung.“

Also kann zur Schriftauslegung nur der berufen und befähigt sein, der die Grundsätze der Vernunftreligion kennt. Dazu muß von ihm gefordert werden gründliche Schriftgelehrsamkeit. Wer die Bibel nicht im Urtexte lesen kann und nicht über ausgebreitete historische Kenntnisse der Zeitverhältnisse verfügt, in denen die Bibel entstanden ist, der darf sich nicht das Recht der Bibelauslegung anmaßen. „Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind die eigentlichen berufenen Ausleger der heiligen Schrift.“ Und es ist klar, daß solche Ausleger von keiner weltlichen Gewalt in diesem Rechte verkürzt werden dürfen. Sie arbeiten gewissermaßen im Dienste des guten Prinzips. Solche Auslegung trägt dazu bei, daß der historische Kirchenglaube allmählich in einen reinen Vernunftglauben übergeht. Und das ist das Ziel der Religionsentwicklung. Aus der historischen Religion soll eine einzige, die ganze Menschheit umspannende Vernunftreligion werden, die keiner übernatürlichen Offenbarung, keines heiligen Buches, keiner statutarischen Gesetze bedarf. Ihr ganzer Inhalt ist dann das Sittengesetz, betrachtet als der Wille Gottes. Und ihr Gottesdienst besteht nur noch in

dem unablässigen Streben nach moralischer Vervollkommnung durch einen immer besseren Lebenswandel. Dann gibt es keine Vielheit von Kirchen mehr, die sich untereinander bekämpfen. Dann gibt es nur noch eine einzige triumphierende Kirche. Dahin also strebt das gute Prinzip. „Das ist,“ sagt Kant, „die, menschlichen Augen unbemerkbare, aber beständig fortgehende Bearbeitung des guten Prinzips, sich im menschlichen Geschlechte als einem Gemeinwesen nach Tugendgesetzen eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert.“

Dienst und Afterdienst.

Nachdem Kant in den ersten drei Theilen seines Werkes die Grundlehren der christlichen Religion im Lichte der bloßen Vernunft betrachtet hat, handelt er im vierten und letzten Theile „Vom Dienste und Afterdienste unter der Herrschaft des guten Prinzips“ oder „Von Religion und Pfaffen thum“. Religion ist das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttliche Gebote. Unsere Pflichten aber werden uns offenbart durch die Stimme des Sittengesetzes, das in unserer Vernunft lebt. Die wahre Religion hat also keinen andern Inhalt als das Sittengesetz, betrachtet als göttliches Gebot.

Der wahre Gottesdienst kann demnach in nichts Anderem bestehen als in einer moralischen Gesinnung und einem moralischen Lebenswandel. In diesem Sinne predigt Christus. Und wenn er alle unsere Pflichten in dem Gebote zusammenfaßt: „Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst“, so bedeutet das: erfülle deine Pflichten als göttliche Gebote um ihrer selbst willen, nicht aus fremdartigen Beweggründen, und befördere das Wohl deiner Mitmenschen um des Sittengesetzes willen. Moralische Gesinnung und moralischer Lebenswandel. Das ist der wahre Gottesdienst, den das Christentum als rein moralische Religion von uns fordert.

In der Form der Kirche tritt nun aber das Christentum als geoffenbarte Religion an uns heran, deren Verfassung auf Glaubensregeln beruht. Da besteht nun die Gefahr, daß von den Dienern der Kirche die Befolgung dieser Glaubensregeln über die Betätigung einer moralischen Gesinnung gestellt wird. Dann wird aus dem wahren Gottes-

dienst ein Afterdienst. Aus der wahren Religion wird das Pfaffen tum. Durch Beten, Fasten, Opfern, Wallfahrten, lauter moralisch völlig gleichgültige Handlungen, will man Gottes Wohlgefallen gewinnen, durch frommes Spielwerk und Nichtstueren, statt durch moralische Gesinnung und die ihr entsprechende moralische Handlung. Kant wird nicht müde, immer wieder die Vergeblichkeit und Gefährlichkeit solchen Afterdienstes zu betonen. „Alles was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“

Von diesem Standpunkt aus muß Kant auch dem B e t e n nur einen bedingten Wert zusprechen. Wenn wir Gott recht herzlich bitten, er möge uns zu einem moralischen Lebenswandel verhelfen, dann haben diese Gebetsworte immerhin den Wert, unsere moralische Gesinnung zu beleben, wenn auch im übrigen die Besserung von uns selber herkommen muß. Wer aber Gott um etwas Anderes als um moralische Besserung bittet, der macht sich des Afterdienstes Gottes schuldig, denn es ist, wie Kant sagt, „ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit abgebracht werden könnte.“

Anderes schätzt Kant das K i r c h e n g e h e n ein. Es soll in Gestalt eines feierlichen äußeren Gottesdienstes eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen sein. Und darum darf es als ein Mittel zur Erbauung und zur Kräftigung des christlichen Gemeinsumes einem jeden Christen angepriesen, ja ihm als Gemeindeglied geradezu zur Pflicht gemacht werden. Voraussetzung muß freilich sein, daß der Gottesdienst keine Förmlichkeiten enthalte, die der reinen Vernunftreligion widersprechen, und die deshalb das Gewissen belästigen würden. Wer aber glaubt, daß er durch bloßes Kirchengen Gott wohlgefällig werden könnte, der lebt in einem argen Wahn. Denn kein äußeres Tun hat Wert, das nicht der Ausdruck einer moralischen Gesinnung ist.

So ist auch die T a u f e nichts Anderes als eine s i n n b i l d l i c h e , feierliche Handlung, durch die ein Mensch als Glied in die Kirche aufgenommen wird. In ihr aber ein Gnademittel von übernatürlicher Wirkung sehen zu wollen, gehört zum Afterdienste Gottes.

Und das Gleiche gilt von der K o m m u n i o n. Sie soll das Simbild einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft sein und darf gewiß als ein wert

volles Mittel zur Belebung der sittlichen Gesinnung und brüderlichen Liebe angesehen werden. Wer aber glaubt, daß Gott schon mit dieser bloßen kirchlichen Handlung übernatürliche Guadengeschenke verbinde, der bringt sich gewiß um die segensreiche Wirkung moralischer Erhebung. Wahrer Gottesdienst besteht eben nur in der moralischen Gesinnung und im moralischen Lebenswandel. Nimm das Sittengesetz als Gottes Gebot in deinen Willen auf! Dann hast du die wahre Religion. Und dein Leben wird ein rechter Gottesdienst sein.

So mündet die kantische Religionsphilosophie wieder in das wunderbarste, tiefste Erleben, das dem Menschen zuteil werden kann, in das Erlebnis des Sittengesetzes. In dreifacher Form erscheint es uns nun. Seine Heiligkeit, die Majestät, mit der es gebietet, wird uns zum heiligen, göttlichen Gesetzgeber, zu Gott, dem Vater. Und wenn wir in uns hineinschauen und das Sittengesetz aus uns herausleuchten sehen als das erhabene Ideal des vollkommenen Menschen, das uns die Wege weisen will zur moralischen Besserung, dann erleben wir es in uns als den gnädigen Erlöser, als Gott den Sohn. Und wenn es vor unsern Augen steht als der gerechte Richter, der unerbittlich das Böse straft, da wird es uns zu Gott dem heiligen Geiste. Das Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit bedeutet so nichts anderes als diese moralischen Qualitäten Gottes, d. h. des Sittengesetzes: die Heiligkeit, Gnade, Gerechtigkeit.

Wehe den Menschen, die sich einseitig an die Gnade wenden wollten! Keiner wird erlöst, der nicht durch moralischen Lebenswandel der Heiligkeit und durch Abtötung des alten sündigen Menschen der Gerechtigkeit Gottes Genüge getan hat! So sieht Kant im wahren Christentum die Religion der moralischen Gesinnung und der moralischen That. Männlich und streng ist seine Religionsauffassung, einer großen, harten Zeit angemessen. Unbestimmte Gefühle, beschauliche Andacht, die sich im Nichtstun erschöpft, finden keinen Platz in ihr. Jung ist sie und lebenskräftig wie alles Echte, das aus der Quelle stammt. In die Zukunft weist sie, wenn der ewige unverlierbare Vernunftgehalt, der in den Hüllen der christlichen Glaubenslehren liegt, ein Gemeingut der ganzen Menschheit geworden sein wird. Wahrlich, ein stolzeres Denkmal hat niemand der christlichen Religion gesetzt als Kant in seiner Religionsphilosophie. Seine Gedanken werden zu schützenden

Schwertern in den Händen der Christen. Wer es versuchen wollte gegen sie anzurennen, der müßte vorher den Riesenbau der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft erschüttern. Denn auf ihm steht festgefügt die Kantische Religionslehre.

Und das ist auch ein Zeichen unserer Zeit: Wir erleben alle die Wahrheit des Kantischen Gedankens: Die Religion wächst mit Notwendigkeit aus unserer Vernunft hervor. So feierlich klingt der Ruf des Sittengesetzes, der Ruf der Pflicht, an unser Ohr, daß wir ihn — wir mögen wollen oder nicht — mit dem Höchsten in Verbindung bringen müssen, das unsere Vernunft zu denken vermag. Wir alle erleben in uns das Sittengesetz als die Stimme Gottes. Wir alle erleben in uns die Religion.

Und wenn wir nicht einseitig verblendet sind, dann werden wir mit Kant den tiefen moralischen Wahrheitsgehalt anerkennen, der in der christlichen Religion verborgen liegt. Wir mögen uns zum christlichen Kirchenglauben stellen wie wir wollen — wir mögen eine wissenschaftliche oder philosophische Ueberzeugung haben, welche wir wollen — die christlichen Symbole dürfen und müssen uns immer heilig sein. Denn: in ihnen wirkt und drängt die ewig junge menschliche Vernunft. Es ist gewiß kein Zufall, daß alle unsere Großen, die zum Schaffen, zum Aufbauen berufen waren, die Knie beugten vor der moralischen und darum schaffenden Kraft des Christentums. Sie fühlten und erkannten alle, daß die Gedanken, die nun fast zwei Jahrtausende in symbolischer Form die Menschheit durchdringen und gestalten, lebendige Kräfte sind, die aus den Tiefen der Schöpfung sprudeln, aus Tiefen, die uns die Zukunft gebären. Ein Kant fand in den christlichen Symbolen alle die Gedanken wieder, die eine tiefwühlende Vernunftkritik ihm mühevoll erschlossen hatte. Wer möchte wohl wagen, da zu spötteln, wo ein Kant mit Andacht verehrt? Das Christentum die einzige moralische Religion. Sein Gottesdienst die moralische Gesinnung und der moralische Lebenswandel. In diesem Lichte hat Kant es uns gezeigt. Und in solchem Sinne soll es die Religion des deutschen Volkes sein und bleiben.

Und fragen wir nun zum Schlusse: „Was also dürfen wir hoffen?“ Da hören wir die frohe Botschaft: Wir dürfen hoffen, durch moralische Gesinnung und moralischen Lebenswandel ganz in die übersinnliche Welt des Sittlichen hineinzuwachsen, oder symbolisch gesprochen: Wir dürfen hoffen, daß wir als wahrhafte Christen im Kantischen Sinne dereinst die ewige Seligkeit ererben.

7. Vortrag.

Rant und der Staat.

Das Staatsproblem — Begriff des Rechts — Der Staat —
Die Strafe — Völkerrecht — Krieg — Der ewige Frieden

268

Das Staatsproblem.

Wenn wir jetzt zur Betrachtung der kantischen Rechts- und Staatsphilosophie übergehen, so ist uns allen klar, daß die hier abgehandelten Fragen für die Gegenwart von der unmittelbarsten Bedeutung sind. Sehen wir doch das Leben des Einzelnen ausgelöscht, zusammengeschmolzen in das Leben des großen Staatskörpers. Alles Geschehen der Gegenwart ist Lebensäußerung der Staatsgebilde. Wie riesige Organismen sehen wir sie gegeneinander angehen, ihre Kräfte messen, um ihre Existenz kämpfen. Gesundheit und Krankheit, Kraft und Schwäche in den gewaltigen Leibern wird uns so deutlich wie nie zuvor. Wir sehen Staaten sich zu kaum geahnter Kraft entfalten und andere zerschmettert und sterbend am Boden liegen. Und wir ahnen neue Geburten. Das Phänomen „Staat“, das uns durch die Ueberschätzung unserer eignen kleinen Persönlichkeit ein kaum gefaßter Begriff war, ist uns nun mit einem Male zum starken, farbigen Erlebnis geworden. Und wir hören schon den pochenden Finger der Zukunft. Kein Staat wird unverändert aus dem großen Ringen hervorgehen. Neue Aufgaben erheben ihre Stimmen und fordern neue Formen. Und wir alle fühlen, daß wir jeder zu seinem kleinen Teile berechtigt und verpflichtet sind, an diesem Werde- und Wandlungsprozesse mitzuarbeiten. Dazu aber — das fühlen wir auch — wird der gewissenhafteste Ernst und das gründlichste Versenken in das Problem des Staates gefordert. Wer niemals nachgedacht hat über Begriff und Wesen, über Aufgabe und Funktion des Staates, der darf sich nicht für berechtigt halten zu Kritik und Vorschlag. Ich sage nochmals: Rechts- und Staatsphilosophie sind niemals von so unmittelbarer Bedeutung gewesen als in der Gegenwart. Und so wird es gewiß von Nutzen sein zu hören, was ein Kant über Staat und Recht, über Krieg und Frieden gedacht hat.

In seiner Schrift vom Jahre 1784 „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ führt Kant Folgendes aus: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig zu entwickeln. Am Menschen als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.“ Zu diesem Zwecke legte die Vernunft in den Menschen eine ungesellige Geselligkeit, d. h. den Hang, sich mit andern Menschen zu einer Gesellschaft zu vereinigen, der doch zugleich mit dem Trieb verbunden ist, gegen diese Gesellschaft Widerstand zu leisten. Erst dieser Widerstand weckt im Menschen alle Kräfte. Er läßt ihn seine natürliche Faulheit überwinden, treibt ihn dazu an, sich nach Möglichkeit sein Leben nach eigener Neigung einzurichten, sich bei seinen Genossen Geltung und Einfluß zu verschaffen. Wenn auch daraus Herrschucht, Ehrbegierde, Habsucht entspringen, so sind dieselben doch zugleich die Antriebe zur Entwicklung einer höheren Kultur, die bei einem idyllischen Schäferdasein, wo vollkommene Eintracht, Genügsamkeit und Liebe herrschen würden, niemals erreicht werden könnte. „Die Menschen,“ sagt Kant, „gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als den ihr Hausvieh hat.“ So ist denn wirklich das größte Problem für die Menschheit die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Und die ganze Menschheitsgeschichte kann man als den verborgenen Plan der Natur ansehen, eine innerlich und äußerlich vollkommene Staatsverfassung hervorzubringen.

Woran sollen wir nun aber Wert und Vollkommenheit eines Staatsgebildes messen? Wer verschafft uns die Idee, das Ideal eines Staates? Die Antwort ergibt sich leicht aus dem allgemeinen Standpunkte Kants. Wie für die Moral und die Religion, so ist auch für Staat und Recht unsere Vernunft Quelle und Maßstab. Kant steht ganz auf dem Boden der naturrechtlichen Schule, die zu seiner Zeit die Rechts- und Staatswissenschaft beherrschte. Schon das Mittelalter hatte die Keime zu der Auffassung gelegt: „Es gibt neben dem positiven Rechte auch ein Recht, das in unserer Vernunft liegt. Dieses Naturrecht soll die Grundlage vom positiven Recht und vom Staate sein.“ Im 16. und 17. Jahrhunderte wurden diese Gedanken zum ersten Male

zusammenhängend entwickelt und ausgesprochen, insbesondere von dem Holländer Hugo Grotius in seinem Hauptwerke von 1625 „Kriegs- und Friedensrecht“. Um dieselbe Zeit, etwa 1650, veröffentlichte der Engländer Thomas Hobbes seine Rechts- und Staatslehre, die auf die folgende Zeit starken Eindruck gemacht hat. Hobbes sagt: Im Naturzustande ist jeder Mensch im Verhältnis zum andern ein Wolf. Der Naturzustand ist ein Kampf Aller gegen Alle. Deshalb gebietet die menschliche Vernunft, eine Gemeinschaft zu gründen, in der alle auf ihre natürliche Freiheit, zu tun, was ihnen beliebt, verzichten und dafür die gesamte Macht und Freiheit auf einen einzigen Willen übertragen, der die Gesamtheit verkörpert. So kommt der Staat also durch einen Vertrag zustande. Daß Hobbes die Staatsgewalt am vollkommensten in der absoluten Monarchie verkörpert sieht, hängt wohl mit den Erfahrungen zusammen, die er während der englischen Revolution machen mußte.

Auch John Locke steht auf dem Standpunkte des Naturrechts und der Vertragstheorie. Aber er verlangt statt der absoluten eine konstitutionelle Monarchie, in der die gesetzgebende Gewalt beim Volke, die ausführende und schützende Gewalt dagegen beim Fürsten liegt. Wenn dieser die Gesetze übertritt, so setzt er sich in den Kriegszustand zum Volke und darf von diesem durch Revolution beseitigt werden.

Anders als Hobbes und Locke denkt David Hume über Staat und Recht. Er sagt: Einen ungeselligen, rechtlosen Naturzustand der Menschen hat es nie gegeben. Vielmehr hat der Mensch von den frühesten Zeiten an gesellig gelebt. Durch stillschweigende Uebereinkunft entsteht in dieser Gesellschaft das Recht, keineswegs aber durch Vertrag. Und so ist auch der Staat nicht durch Vertrag gegründet worden, sondern wächst von selber aus der Geschichte hervor.

In Frankreich wurde um diese Zeit die naturrechtliche Auffassung und die Vertragstheorie von Montesquieu gelehrt, der sich besonders an Locke angeschlossen und mit ihm eine konstitutionelle Monarchie und Trennung der Gewalten forderte. Noch größere Wirkung übte Jean Jacques Rousseau mit seinem Buche „Der Gesellschaftsvertrag“ auf seine Mitwelt aus. Rousseau lehrt: Die Grundlage des Staates ist die Gesellschaft. Sie kommt durch Vertrag zustande, indem die einzelnen Menschen ihre natürliche Freiheit an die Gesamtheit hingeben und dafür deren Schutz eintragen. Durch Gesellschaftsvertrag wird

also das Volk begründet. Das Volk beauftragt nun eine bestimmte Regierung, den Volkswillen zu vollziehen. Der wahre Souverän ist also das Volk. Sein Wille ist das Gesetz. Der Fürst ist nur beauftragtes Vollzugsorgan des Volkswillens. Der wesentliche Inhalt dieser Volksgesetzgebung sind Freiheit und Gleichheit der Staatsbürger. Damit der Fürst dem Volkswillen nicht zuwiderhandeln kann, sollen regelmäßige Volksversammlungen notwendige Verfassungsänderungen beschließen können. Rousseau vertritt also im Gegensatz zu Locke und Montesquieu den demokratischen Staat, wie er wenige Jahrzehnte später in der französischen Revolution vorübergehend verwirklicht wurde.

Diese naturrechtlichen Theorien fand also Kant in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor, und es ist verständlich, daß sie seinen Grundanschauungen entgegenkamen. Er ist aber auch hier ebenso wie auf den anderen Gebieten der Philosophie kein bloßer Nachläufer gewesen, sondern hat das Ueberkommene mit eigenen neuen Säften gespeist und die Entwicklung weiter geführt. Diese rechtsphilosophischen Gedanken Kants findet man in seiner „Metaphysik der Sitten“ vom Jahre 1797 systematisch zusammengestellt. Es empfiehlt sich aber sehr, zur Ergänzung die zerstreuten kleineren Schriften aus früheren Jahren einzusehen, insbesondere die schon erwähnte „Idee einer Geschichte der Menschheit in weltbürgerlicher Absicht“, ferner die Schrift von 1793 „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, den philosophischen Entwurf von 1795 „Zum ewigen Frieden“ und den „Streit der Fakultäten“ von 1798.

Begriff des Rechts.

Die Grundfrage der Rechtsphilosophie lautet: „Was ist Recht?“ Durch diese Frage, glaubt Kant, würden die meisten Rechtslehrer ebenso in Verlegenheit gesetzt werden, wie die Logiker durch die Frage: „Was ist Wahrheit?“ Denn die einzelnen Rechte, d. h. die Gesetze, sind freilich vielen bekannt. Aber der Begriff des Rechts schlechthin ist den meisten Menschen dunkel. Und doch muß dieser Begriff jeder Rechtslehre zu Grunde liegen, sonst ist sie wie „ein Kopf, der schön sein mag, nur schade, daß er kein Gehirn hat“. Was ist also Recht?

Kant definiert: „Das Recht ist der Zuebegriff der Bedingungen, unter denen die Will-

für des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann. Im Naturzustande ist jeder Mensch, was er will. Im rechtlichen Zustand schränkt er seine Freiheit soweit ein, daß sie die ebenso eingeschränkte Freiheit des andern nicht verletzt. Das allgemeine Prinzip des Rechts heißt also: Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Diese Forderung hat große Ähnlichkeit mit dem kategorischen Imperative. Es ist aber ein bedeutender Unterschied dabei. Das Sittengesetz verlangt, daß wir ihm gemäß unsern Willen bestimmen. Eine Handlung ist nur sittlich, wenn sie aus sittlichen Motiven geschieht. Anders das Recht. Es fordert von uns nur ein äußeres, dem Gesetze entsprechendes Tun. Auf die Willensbestimmung kommt es ihm nicht an. Eine Handlung kann sehr wohl dem Gesetze entsprechen und doch aus unsittlichen Motiven geschehen sein. Sie ist dann zwar legal, d. h. dem äußeren Gesetze gemäß, aber nicht moralisch, d. h. dem inneren Sittengesetze entsprechend. Moralität und Legalität — Tugend und Recht, das sind verwandte, aber doch auch recht verschiedene Begriffe. Eine moralische Handlung kann nie erzwungen werden. Denn niemand kann uns zu einer Gesinnung, zu einer moralischen Willensbestimmung zwingen. Das Recht dagegen ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden. Dieser Zwang ist möglich, denn er bezieht sich ja eben auf ein äußeres Tun. Und dieser Zwang, der ja eine Beeinträchtigung unserer Freiheit ist, widerspricht keineswegs dem Begriffe des Rechts, das doch gerade unsere Freiheit schützen will. Denn er soll ja eben nur die unrechtmäßigen Eingriffe in unsere Freiheit verhindern. Er ist die Verhinderung eines Hemmnisses der Freiheit, stimmt also mit dem Principe des Rechts überein. Wir können geradezu sagen: „Das Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges dargestellt werden.“

Wie also die Kantische Moral- und Religionsphilosophie ganz auf die menschliche Willensfreiheit begründet ist und aus ihr herauswächst, so auch die Rechtsphilosophie. Weil die Idee der Willensfreiheit in der menschlichen Vernunft liegt und nach Verwirklichung verlangt, darum ist es eine Aufgabe

des Menschengeschlechts, einen Zustand zu schaffen, in dem diese Freiheit wirken kann. Dieser Zustand ist eben der rechtliche Zustand, d. h. der Zustand der bürgerlichen Gesellschaft. Ohne ihn würde jeder einzelne seine Freiheit auf Kosten der Freiheit des Anderen gebrauchen wollen, wodurch eine allgemeine Beeinträchtigung jeder Freiheit entspränge. „Freiheit,“ sagt Kant, „ist das einzige angeborene Recht des Menschen,“ aber eben in dem eingeschränkten Sinne, daß es mit demselben Recht auf Freiheit der Anderen zusammen bestehen kann. Das ganze Naturrecht oder Vernunftrecht hat also im Grunde diesen einzigen Inhalt: Freiheit. Alle natürlichen Rechte, z. B. das Recht der Gleichheit, fließen aus diesem grundlegenden Rechte, ebenso wie alle Moralgesetze aus dem kategorischen Imperative entspringen. Darin liegt das große Verdienst Kants, daß er das Naturrecht und mit ihm die gesamte Rechtsphilosophie organisch aus den Grundlagen seiner Philosophie hervorwachsen läßt. Sittlichkeit, Religion, Recht wurzeln in unserer praktischen Vernunft und müssen verwirklicht werden, wenn das Endziel der Menschheit, d. h. ein den Vernunftforderungen vollkommen entsprechender Zustand, erreicht werden soll.

Der Staat.

So ist also die Gründung einer das Recht verwaltenden Gemeinschaft, d. h. die Gründung des Staates, eine Forderung unserer praktisch gesetzgebenden Vernunft, ebenso wie die einer Tugendgemeinschaft unter der Herrschaft des Sittengesetzes. Kant definiert: „Ein Staat ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“. Wie er beschaffen sein soll, um den Forderungen unserer Vernunft zu entsprechen, ergibt sich aus dem Begriffe des allgemeinen Rechts. Wenn das Recht die Gesamtheit der Bedingungen ist, unter denen die Freiheit des einen mit der Freiheit des andern zusammen bestehen kann, der Staat aber dieses Recht verwalten soll, so folgt daraus: der Staat hat zur Aufgabe die Freiheit seiner Bürger. Er muß so beurteilt werden, als wäre er durch einen Vertrag entstanden, indem die Bürger sich freiwillig unter die Obrigkeit beugten, um dadurch ihre Freiheit vor den Uebergriffen durch andere zu schützen. Kant

glaubt keineswegs wie Hobbes, Locke und Rousseau, daß die Staaten wirklich durch Vertrag gegründet worden seien. Vielmehr ist er mit Hume überzeugt, daß ihr Entstehen in der Geschichte wurzelt. Aber er weist den Vertragsgedanken nicht als wertlos beiseite, sondern nimmt ihn an als ein fruchtbares, unserer Vernunft entstammendes regulatives Prinzip. Der Staat muß so beurteilt werden, als ob er durch Vertrag der Bürger entstanden sei. Er muß also auch so eingerichtet sein, daß die Bürger jederzeit den gegebenen Zustand des Staates wollen können. Wie also muß er eingerichtet sein?

Aus dem Begriffe des Staates folgt: Er muß drei Gewalten besitzen: 1. die gesetzgebende, denn er soll ja eine Vereinigung unter Gesetzen sein; 2. die vollziehende, um den im Gesetze geforderten Zustand herbeiführen zu können; und 3. die richterliche, die eine Uebertretung der Gesetze ahnden soll. Aus unserer Vernunft ergibt sich nun die Forderung, daß die gesetzgebende Gewalt nur dem vereinigten Willen des Volkes zukomme. Denn nur einen solchen Zustand kann jeder Bürger wollen. Nur einer solchen Gewalt, die seinen eignen Willen mit in sich begreift, würde er sich freiwillig unterwerfen. Drei Attribute sind eben mit dem Begriffe des Staatsbürgers verbunden: 1. gesetzliche Freiheit, d. h. „keinem anderen Gesetze zu gehorchen, als zu welchem er seine Zustimmung gegeben hat“. 2. bürgerliche Gleichheit, d. h. keinen im Volke anzuerkennen, der nicht unter den Gesetzen stehen soll wie er. 3. bürgerliche Selbständigkeit, d. h. seine Existenz nicht der Willkür eines Andern im Volke verdanken zu müssen. Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit! Wir hören die Stimme Rousseaus und die Rufe der französischen Revolution, die Kant in ihren Anfängen mit lebhafter Anteilnahme verfolgt hat. Er steht eben ganz auf dem Boden des demokratischen Staatsgedankens. Den erblichen Adel verwirft er als der Forderung der bürgerlichen Gleichheit widersprechend. Für die beste Staatsverfassung erklärt er die republikanische, d. h. diejenige, in der die gesetzgebende Gewalt von der ausführenden und richterlichen getrennt ist. Solch eine Verfassung ist die konstitutionelle Monarchie. Bei ihr liegt die Gesetzgebung in den Händen des Volkes und wird durch Volksvertreter ausgeübt. Die vollziehende Gewalt besitzt der Regent, die richterliche Gewalt liegt bei den vom Volke gewählten Richtern.

Eine solche Verfassung bietet die beste Garantie für das Maß der Freiheit, das unsere Vernunft für jeden Staatsbürger fordert. Diejem Vernunftideal soll sich der geschichtliche Staat allmählich nähern. Die dazu nötigen Veränderungen des jeweiligen Zustandes dürfen aber nur auf dem Wege der Reform, die vom Souverän selbst ausgeführt wird, keineswegs aber durch Revolution versucht werden. Wenn demnach schon die Entfernung des Monarchen ein schweres Unrecht ist, so ist gar die formale Hinrichtung eines Monarchen ein Verbrechen, das nie ausgetilgt werden kann und jede gerecht denkende Seele mit Schauder erfüllen muß.

Die Strafe.

Auf diesem Boden der Rechts- und Staatsauffassung erwächst nun auch die kantische Strafstheorie, die wie seine Moral- und seine Religionsanschauungen den Stempel feierlichen Ernstes und großartiger Strenge trägt. Der Staat ist ein von der praktischen Vernunft geforderter Zustand. Wer also die Gesetze des Staates verletzt, der handelt damit gegen ein Gebot unserer Vernunft. Jede Uebertretung einer Vernunftvorschrift ist aber, wie wir schon aus der Moral- und der Religionsphilosophie wissen, für uns unmittelbar mit der Idee ihrer Strafwürdigkeit verbunden. So darf also Kant sagen: „Die bloße Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff der Strafgerechtigkeit mit sich.“ Und wie nun die Befolgung der Vernunftgebote Zweck an sich ist, so kann auch eine Uebertretung nur deshalb gestraft werden, weil eben gegen ein Gebot verstoßen worden ist. *Punitur, quia peccatum est.* Das Strafrecht des Staates hat also seinen letzten Grund in einem Imperativ der praktischen Vernunft, nämlich im Imperativ der Strafgerechtigkeit.

Dieser Grund verbietet es, die Strafe nur als Mittel zur Erreichung eines Zweckes zu verhängen. Der Verbrecher darf nicht bestraft werden, damit andere Menschen von Verbrechen abgeschreckt werden, oder damit er selber durch die Strafe gebessert werde. Das würde ja bedeuten, ihn als Mittel zu einem Zwecke gebrauchen, d. h. einen Menschen wie eine Sache behandeln. Das widerspricht der Forderung des Sittengesetzes. Der Staat strafft, weil die Heiligkeit des Gesetzes durch

das Verbrechen verletzt worden ist, aus keinem anderen Grunde.

Durch diese absolute Straftheorie setzt sich Kant in Widerspruch zu den meisten Strafrechtslehren seiner Zeit, die in der Mehrzahl die Strafe um eines Zweckes willen verhängt wissen wollen: Zum Zwecke der Abschreckung vom Verbrechen, der Besserung des Verbrechers, des Schutzes der Staatsbürger. Solche Strafauffassung muß Kant verwerfen. Das geht gegen die Würde der Menschheit, die auch im Verbrecher respektiert werden soll.

Nach seiner Lehre vom vernunftgemäßen Staate muß die Strafgesetzgebung dem Souveränen, d. h. dem vereinigten Volkswillen zukommen. Das Volk gibt sich die Strafgesetze selbst. Es unterwirft sich also damit freiwillig der Strafe. Dadurch fällt das die Menschheit Erniedrigende fort, das in jeder Bestrafung eines Menschen zu liegen scheint.

Und wie nun aus dem Imperativ der Strafgerechtigkeit das Strafrecht des Staatssoveräns herauswächst, so ergibt sich daraus zugleich auch eine Strafpflicht. Der Souverän muß das Verbrechen strafen, wenn er sich nicht selbst einer Verletzung der Gebote unserer praktischen Vernunft schuldig machen will. Die Heiligkeit des Gesetzes ist durch das Verbrechen beleidigt. Er muß ihr Genugthuung verschaffen. Kant sagt: „Selbst wenn sich die Bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste, müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jeder Mann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat.“ Das ist eine wahrhaft große Auffassung, die das Erhabene im Begriffe der Gerechtigkeit in das hellste Licht rückt.

Die Strafgesetzgebung soll also in der Hand des Volkes liegen. Der Strafvollzug dagegen kommt dem Regenten zu, der ja die ausführende Gewalt besitzt. Ehe nun aber eine Strafe vollzogen werden darf, muß durch richterliche Entscheidung festgestellt werden, ob die verbrecherische Handlung dem Subjekte zuzurechnen ist oder nicht. Da soll nun nach Kants Auffassung für den Richter der Grundsatz maßgebend sein: Jede Gesetzesübertretung entspringt aus einer Maxime des Verbrechers, sich die Unthat zur Regel zu machen. „Denn wenn man sie von einem sinnlichen Antriebe ableitete, so wäre sie nicht von ihm als einem freien Wesen begangen worden und könnte ihm nicht zugerechnet

werden.“ Der Richter muß sich also auf den Standpunkt der Willensfreiheit stellen, der ja auch vom Begriffe des Rechts und der Strafe gefordert wird. Gewiß darf auch der Einfluß der Sinnlichkeit nicht vernachlässigt werden. Und es gilt dann für den Richter die Regel: „Je kleiner das Naturhindernis, je größer das Hindernis aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Uebertretung als Verschuldung zugerechnet.“ Der Richter soll auf den Gemütszustand des Verbrechers im Augenblicke der That recht wohl Rücksicht nehmen. Die Grundlage aber des Urtheils muß die Annahme der Willensfreiheit sein.

— Ist nun die verbrecherische Handlung dem Subjekte rechtsgültig zugerechnet worden, so tritt die Bestrafung des Verbrechens ein. Kant sagt: „Der rechtliche Effekt einer Verschuldung ist die Strafe.“ Ihrem Wesen nach ist die Strafe ein Schmerz, der körperlicher oder seelischer Art sein kann. Die Art und das Maß der Strafe für einen gegebenen Fall zu bestimmen, setzt nun wieder ein Prinzip voraus, das in unserer Vernunft begründet sein muß. Nicht die Rücksicht auf fremdartige Zwecke — Abschreckung, Besserung, Sicherung — darf Qualität und Quantität der Strafe festsetzen, sondern einzig das Prinzip der Wiedervergeltung, das aus dem Imperativ der Gerechtigkeit entspringt. Nur dann geschieht dem Verbrecher recht, wenn er sich seine Uebeltat selber „über den Hals zieht“ und ihm „wenngleich nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Strafgesetzes gemäß das widerfährt, was er an andern verbrochen hat“. Auf den Mord angewandt, führt nun das Wiedervergeltungsrecht zu einer Sentenz, durch die sich Kant zu der herrschenden Ueberzeugung seiner Zeit in stärksten Widerspruch setzte, nämlich zu dem Satze: „Wer gemordet hat, muß hängen.“ Kant jagt: „Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung als durch den am Täter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreiten Tod.“ So herb so streng mußte der Mann reden, der eine so hohe Auffassung von der sittlichen Bestimmung des Menschen und von der Idee der Gerechtigkeit hatte.

Daß diese Gedanken der kantischen Rechts- und Straflehre auch für die Praxis fruchtbar geworden sind, beweist die Straftheorie Anselm Feuerbachs, eines der genialsten Juristen, den Deutschland hervorgebracht hat. Als ein be-

geisterter Anhänger der kritischen Philosophie vereinigt er die kantischen Rechts- und Moralanschauungen mit den relativen Straftheorien seiner Zeit und gelangt so zu einer im kantischen Sinne modifizierten Abschreckungstheorie. Auf der Grundlage dieser mit kantischen Gedanken erfüllten Straflehre verfaßte Feuerbach das allgemeine Strafgesetzbuch für das Königreich Bayern, das im Jahre 1813 in Kraft trat und schon im folgenden Jahre in Oldenburg rezipiert wurde. Die Folter, die verstümmelnden Strafen, die verschärften Todesstrafen wurden abgeschafft. An Stelle heillosen Verwirrung der strafrechtlichen Begriffe, schrankenloser richterlicher Willkür, grausamer Härte machten sich die kantischen Ideen von Menschenwürde, von Freiheit und Gleichheit jedes Bürgers vor dem Gesetze geltend.

Völkerrecht.

So wird also im Staate der von der praktischen Vernunft geforderte Zustand verwirklicht, in dem die Freiheit jedes Bürgers mit der Freiheit jedes andern nach äußeren Gesetzen zusammen bestehen kann. Der Naturzustand der einzelnen Menschen, der einen Kampf aller gegen alle bedeutet, ist durch den Staat überwunden. Wenn man nun aber die einzelnen Staaten als Individuen höherer Ordnung betrachtet, da taucht das Rechtsproblem von neuem auf. Gibt es auch ein Recht im Verhältnis der Staaten zueinander? Ein gesetzliches Recht zweifellos nicht. Denn das muß ja mit der Möglichkeit des Zwanges verbunden sein. Da aber freie Staaten kein Oberhaupt über sich anerkennen können, so ist solch ein Zwang unmöglich. Insofern befinden sich alle Staaten im Verhältnis zueinander noch im Naturzustande. Und es kann nur von natürlichen, in der Vernunft begründeten Rechten gesprochen werden. Deren Gesamtheit nennt man Völkerrecht. Die Elemente dieses Völkerrechts sind nichts Anderes als die Anerkennung eben dieses Naturzustandes. Kant zählt vier solcher Elemente auf:

1. In ihrem äußeren Verhältnisse zueinander sind Staaten von Natur aus in einem nichtrechtlichen Zustande.
2. Dieser Zustand ist der des Krieges nach dem Grundsatz: Der Stärkere hat recht.
3. Deshalb verlangt unsere Vernunft einen Völkerbund des Inhalts, sich zwar nicht in innere Angelegenheiten zu mischen, wohl aber sich gegen äußere Angriffe zu schützen.

4. Dieser Bund darf keine souveräne Gewalt besitzen, sondern soll eine Genossenschaft sein, die aufgekündigt werden kann und von Zeit zu Zeit erneuert werden muß.

Hat nun die Menschheit diesen von der Vernunft geforderten Zustand erreicht? Die Geschichte lehrt uns: Es sind zwar viele Versuche gemacht worden, das Verhältnis der Staaten zueinander nicht durch rohe Gewalt, sondern durch Verträge zu regeln. Aber mit wenig Erfolg. Kant sagt mit Recht: „Die menschliche Natur erscheint nirgends weniger liebenswürdig als im Verhältnis ganzer Völker zueinander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbständigkeit oder seines Eigentums einen Augenblick gesichert. Der Wille, einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu schmälern, ist jederzeit da.“ Diese Tatsache muß gewiß beklagt werden. Denn sie widerspricht einer deutlichen Forderung unserer praktischen Vernunft. Aber sie muß eben als ein aus menschlicher Schwäche entspringender Zustand einstweilen hingenommen werden. Es gibt kein zwingendes Recht, das die Staaten vor den Uebergriffen anderer Staaten schützen könnte. Und so bleibt eben zur Abwehr und zur Sicherung nur die rohe Gewalt. Darum muß Kant, so sehr es ihm auch sonst widerstrebt, allen Staaten ein Recht zum Kriege zusprechen. Das führt uns zu der Frage: Welche Stellung nimmt Kant zum Kriege ein?

Krieg.

Der Krieg ist der Naturzustand, in dem die Staaten ihr Recht durch rohe Gewalt suchen. Dieser Zustand ist aber nur dann erlaubt, wenn das Recht eines Staates durch einen andern verletzt oder bedroht wird. Also nur der angegriffene Staat hat ein Recht zum Kriege. Dieser Angriff kann in tätiger Verletzung bestehen, etwa darin, daß ein Staat in das Gebiet eines andern einrückt; oder daß er die Angehörigen des andern Staates verletzt. Dann hat der angegriffene Staat das Recht auf Wiedervergeltung, bzw. auf Genugthuung. Eine vorhergehende Kriegserklärung ist dann nicht erforderlich. Der Angriff kann aber auch in einer Bedrohung bestehen. Wenn ein Staat durch große Zurüstungen zum Kriege, etwa durch Anlegung von Befestigungen, oder durch Zusammenziehung von Truppen an den Grenzen die Sicherheit des andern Staates bedroht, so steht

diesem das Recht des Zuvorkommens zu. Eine Bedrohung ist aber auch schon in der fürchterlich anwachsenden Macht eines Staates zu sehen, die das Gleichgewicht der einander tätig berührenden Staaten stört. Es gibt nach Staatsmeinung ein Recht der Staaten auf dieses Gleichgewicht. Aus diesem Rechte fließt dann das Recht zum Kriege gegen den Staat, der das Gleichgewicht bedroht. Der Verteidigungskrieg also ist rechtmäßig und muß auch vor der praktischen Vernunft als zulässig gelten, solange zwischen den Staaten keine Gewalt besteht, die dem Rechte auf gesetzlichem Wege Geltung verschaffen könnte.

Unrechtmäßig dagegen und durchaus unmoralisch ist der Angriffskrieg, der auf die Verletzung der Rechte eines anderen Staates abzielt. Er widerspricht den Forderungen der praktischen Vernunft. Sie läßt ja den Krieg nur insoweit gelten, als durch ihn verletzte Rechte geschützt werden. Es darf auch kein Staat glauben, daß er berechtigt sei, einen Strafkrieg zu führen, d. h. ein Volk zu bekriegen, um es für irgendein Vergehen zu strafen. Denn der Begriff der Strafe setzt Gesetze voraus, die verletzt worden sind, und eine souveräne Gewalt, die über die Befolgung dieser Gesetze zu wachen hat. Solch ein Verhältnis besteht aber niemals zwischen unabhängigen Staaten. Noch stärker widerspricht den Forderungen unserer praktischen Vernunft ein Krieg, der mit der Absicht der Unterjochung eines anderen Staates begonnen wird, also mit der Absicht, den anderen Staat moralisch zu vertilgen. Die größte Verletzung des Sittengesetzes aber bedeutet ein Krieg, der die Ausrottung eines anderen Volkes zum Ziele hat.

Ganz allgemein kann man sagen: **Der Feind führt einen ungerechten Krieg, dessen öffentlich geäußertem Wille eine Maxime verrät, die, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, einen Friedenszustand unter Völkern unmöglich machen würde. Der Krieg aber ist gerecht und moralisch, der auf einen dauernden, allgemeinen Frieden abzielt. Er wirkt dann gewissermaßen im Dienste der moralisch gesetzgebenden Vernunft, indem er dahin strebt, sich selber als einen unwürdigen Zustand der Menschheit aus der Welt zu schaffen.**

Wie die Frage nach der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit eines Krieges durch praktische Vernunft entschieden

wird, so auch die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Verteidigungsmittel. Kein kriegsführender Staat darf seinen Bürgern Verteidigungsmittel erlauben, die diese unfähig machen würden, Staatsbürger zu sein. Denn dadurch verliert der Staat selber das Recht, als ein Staat zu gelten und nach dem Völkerrechte behandelt zu werden. Ein kriegsführender Staat, der Meuchelmörder und Giftmischer anstellt, der seine Bürger zur Verbreitung falscher Nachrichten gebraucht, verletzt aufs grösste das von der Vernunft gegebene Völkerrecht. Denn durch solche heimtückische Handlungen wird das Vertrauen vernichtet, das zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens notwendig ist. Wir kommen wieder auf dasselbe fruchtbare Prinzip zurück: „Im Kriege ist alles ungerecht, was den von der Vernunft geforderten künftigen Frieden untergräbt.“ Wohl ist es vor der praktischen Vernunft erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Kontributionen aufzuerlegen als Gemüthung für die begangene Verletzung. Plünderung des überwundenen Volkes dagegen ist ein schwerer Verstoß gegen das Völkerrecht. Denn nicht das überwundene Volk, sondern dessen Regierung ist der zu bekämpfende Feind. Wer so den Krieg unter Heilighaltung der bürgerlichen Rechte führt, der wird auch seine positiven Wirkungen fühlen. Kant sagt: „Die Denkungsart des Volkes, die ihn auf diese Art führt, wird nur desto erhabener, je mehr Gefahren es ausgesetzt ist und sich mutig hat behaupten können, dahingegen ein langer Friede den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennuß, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volkes zu erniedrigen pflegt.“

Wer dagegen durch seine Kriegsführung das Völkerrecht verletzt und so alle Sittlichkeit untergräbt, der wird an seinem Volke die Wahrheit des Spruches erleben, den Kant mehrmals zitiert: „Der Krieg ist darin schlimm, daß er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt.“

Ist nun der Krieg durch die Ueberwindung des einen Staates beendet, so darf der Sieger die Friedensbedingungen aufstellen. Er soll aber dabei nicht von dem Gesichtspunkte ausgehen, daß er den besiegten Staat wegen einer Rechtsverletzung strafen wolle. Denn das würde eine neue Beleidigung des unterlegenen Gegners sein. Ein Strafkrieg ist eben immer ein unrechtmäßiger Krieg. Vielmehr soll sich der Sieger auf seine Gewalt stützen, die er aber nur insoweit gebrauchen darf, als sie auf einen dauerhaften Frieden abzielt. Die Er-

stattung der Kriegskosten zu verlangen, ist wohl erlaubt. Es darf aber eben nicht unter dem Gesichtspunkte der Bestrafung geschehen. Ebenso sollen die Gefangenen ausgewechselt werden, aber ohne Rücksicht auf Zahlengleichheit, weil das eine Verletzung der Würde des Menschen ist, der unter keinen Umständen als eine loszukaufende Sache behandelt werden darf. Die Angehörigen des überwundenen Staates dürfen durch die Eroberungen niemals ihre staatsbürgerliche Freiheit einbüßen. Mit dem Frieden soll eine allgemeine Amnestie verbunden sein.

Wenn man so von einem Rechte zum Kriege, im Kriege und nach dem Kriege spricht, so darf man dabei niemals vergessen, daß der Krieg ein beklagenswerter, von der praktischen Vernunft verurtheilter Schwächezustand der Menschheit ist, der zwar gegenwärtig noch vorübergehend notwendig sein mag, der aber allmählich überwunden werden soll, ebenso wie die historische Religion sich zur Vernunftreligion, die sichtbare Kirche sich zur unsichtbaren umbilden soll. An sich ist und bleibt der Krieg ein vernunftwidriger Zustand. Und Hume hat nach Kants Meinung vollkommen recht, wenn er sagt: „Wenn ich jetzt die Nationen im Kriege gegeneinander begriffen sehe, so ist mir, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, daß sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch all den Schaden bezahlen, den sie anrichten.“ Und aus demselben Geiste heraus macht Kant den Vorschlag: „Nach einem beendigten Kriege beim Friedensschlusse möchte es wohl für ein Volk nicht unschädlich sein, daß nach dem Dankfeste ein Bußtag ausgeschrieben würde, den Himmel im Namen des Volkes um Gnade für die große Versündigung anzurufen, die das menschliche Geschlecht sich noch immer zu Schulden kommen läßt, sich keiner gesetzlichen Verfassung im Verhältnis auf andere Völker fügen zu wollen, sondern stolz auf seine Unabhängigkeit lieber das barbarische Mittel des Krieges zu gebrauchen.“ Der Krieg darf eben nur so lange als eine bittere Nothwendigkeit angesehen werden, als die Staaten im Verhältnis zueinander noch im Naturzustande sind. Dann können sie sich eben ihr Recht nicht anders als durch Gewalt verschaffen. Wie es nun aber der Menschheit gelungen ist, eine bürgerliche, das Recht verwaltende Gesellschaft zu gründen, so darf auch gehofft werden, daß die Menschheit sich noch zu einem Zustande entwickeln wird, in dem auch das Recht der Staaten durch Gesetz geregelt werden kann.

Kant glaubt an einen solchen Fortschritt der Menschheit und hat diese optimistische Geschichtsauffassung in seinem Streite der Fakultäten ausgesprochen. In der französischen Revolution sieht er „eine Begebenheit, welche die moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset“. Er jagt: „Die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unseren Tagen vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern, sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohlwollender Mensch sie, wenn er sie, zum zweiten Male unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen, nie beschließen würde — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Aeußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlechte zur Ursache haben kann.“ Diese moralische Ursache geht auf zwei in unserer Vernunft liegende Vorstellungen zurück:

1. auf die Vorstellung, daß kein Volk von andern Mächten gehindert werden darf, sich nach eigenem Willen eine bürgerliche Verfassung zu geben. Und 2. auf die Vorstellung, „daß diejenige Verfassung eines Volkes allein an sich **r e c h t l i c h** und **m o r a l i s c h** gut sei, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden“. Von solcher Beschaffenheit ist aber diejenige Verfassung, bei der die gesetzgebende Gewalt in den Händen der Volksvertretung liegt und so von den andern Gewalten getrennt ist. Wenn erst alle Staaten sich zu solch einer von der Vernunft geforderten Verfassung emporentwickelt haben, dann ist auch die Aussicht vorhanden, daß die Kriege allmählich verschwinden. Die moralisch praktische Vernunft verlangt: „Es sol. kein Krieg sein.“ Es wäre widersinnig, wenn eine Forderung von Natur aus in uns gelegt wäre, die wir doch von Natur aus nicht erfüllen könnten. Vielmehr müssen wir annehmen, daß dieses Veto unserer praktischen Vernunft „Es soll kein Krieg sein!“ auf die Möglichkeit eines ewigen Friedens hinweist und uns allen die Aufgabe stellt, auf diesen vernunftgemäßen Zustand hinzuarbeiten. Wie im Gebiete der Religion, so hat auch hier die Philosophie die Aufgabe, die Richtlinien aufzudecken, die dem erstehnten Ziele näher führen. Diese Aufgabe hat Kant zu lösen versucht in seiner Schrift: „Vom ewigen Frieden.“

Wenn wir uns jetzt die Vorschläge anhören, die er zur Herbeiführung eines ewigen Friedens macht, so wollen wir uns dabei immer vorstellen, daß niemand die Schwierigkeit

des Problems deutlicher einsieht als er. Schwierigkeiten aber dürfen uns nicht abhalten, Lösungen zu versuchen. Und was heute und morgen nicht erreicht wird, das kann vielleicht in Millionen von Jahren verwirklicht werden. Kant sagt in seiner Metaphysik der Sitten: „Es ist nicht mehr die Frage, ob der ewige Frieden ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserm theoretischen Urtheile betrügen, wenn wir das Erstere annehmen; sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf die Begründung desselben hinwirken, um dem heillosen Kriegsführen, worauf als dem Hauptzwecke bisher alle Staaten ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das Letztere auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken. Denn diese ist unsere Pflicht.“

Der ewige Frieden.

Kant stellt in seiner Schrift drei Definitivartikel zum ewigen Frieden auf und schickt ihnen sechs Präliminarartikel voraus, die jenen zur Grundlage dienen sollen. Der erste Präliminarartikel lautet: „Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffes zu einem künftigen Kriege gemacht worden.“ Solcher Art war der Baseler Friede von 1795, an den Kant bei Abfassung seiner Schrift gewiß gedacht hat. Er war der Ausgangspunkt zahlreicher neuer Verwicklungen, kein wahrer Frieden, sondern nur Aufschub der Feindseligkeiten.

Der zweite Präliminarartikel lautet: „Es soll kein für sich bestehender Staat von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.“ Denn das bedeutet nicht nur, die moralische Person des Staates zu einer veräußerlichen Sache machen, sondern bedroht auch den Frieden aufs stärkste. Beides aber verstößt gegen die Forderungen unserer moralisch-gesetzgebenden Vernunft.

Der dritte Präliminarartikel fordert: „Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören.“ Wir merken aus der vorsichtigen Fassung, daß Kant sich durchaus auf den Boden der Wirklichkeit stellen will. Es wird gewiß noch lange dauern, ehe die Menschheit sich soweit entwickelt hat, daß stehende Heere überhaupt entbehrt werden können. Aber die Vernunft fordert einen solchen Zustand. Und darum muß er als möglich angenommen werden.

Im vierten Präliminarartikel wird verlangt: „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.“ Dem in dieser Möglichkeit, auf so leichte Weise die Geldmittel zu Angriffskriegen zu erlangen, sieht Kant — und gewiß mit Recht — eine schwere Bedrohung des Friedens.

Der fünfte Artikel lautet: „Mein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewalttätig einmischen.“ Es liegt für uns recht nahe, dabei an Aegypten, an Persien, an China und an so viele andere Staaten zu denken. Und es kann niemand im Zweifel sein, daß der Weltkrieg nicht zum letzten infolge der Nichtbeachtung dieser Vernunftforderung entstanden und so sehr verschärft worden ist.

Schließlich verlangt der sechste und letzte Präliminarartikel: „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen, als da sind: Anstellung der Mordmörder, Giftmischer, Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verraths in dem bekriegten Staate.“ „Denn,“ sagt Kant, „irgendein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muß mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Frieden abgeschlossen werden könnte und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg aus schlagen würde.“ Ein solcher Ausrottungskrieg aber würde den ewigen Frieden nur „auf dem großen Kirchhofe der Menschengattung“ stattfinden lassen.

Unter der Voraussetzung, daß diese Präliminarartikel befolgt werden, läßt sich nach Kant ein ewiger Frieden auf folgende drei Definitivartikel gründen:

1. Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein. Das heißt also: die gesetzgebende Gewalt soll von den übrigen Gewalten getrennt sein und in den Händen der Volksvertretung liegen. Diese Verfassung fordert die Vernunft. Und sie ist auch die einzige Staatsform, die zum ewigen Frieden hinführen kann. „Denn,“ sagt Kant, „wenn die Bestimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, ob Krieg sein solle oder nicht, so ist nichts natürlicher, als daß sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen.“

2. „Das Völkerrecht soll auf einem Föderalismus freier Staaten gegründet sein.“ Die Staaten sollen also im Verhältnisse zueinander aus ihrem gesetzlosen Zustande, der das Recht nur durch Krieg bestimmen kann, herausgehen, sollen ihre wilde gesetzlose Freiheit auf

geben, sich öffentlichen Zwangsgesetzen unterwerfen und so einen Völkerbund gründen, der zuletzt alle Völker der Erde umfassen würde. Diese Idee der Föderalität kann man sich in der Weise allmählich verwirklicht denken, daß ein mächtiges, aufgeklärtes Volk mit einer vernunftgemäßen, zum ewigen Frieden geneigten, d. h. also konstitutionellen Verfassung den Mittelpunkt für eine solche föderative Vereinigung abgibt, und daß sich von diesem Zentrum aus der Völkerbund immer weiter ausbreitet, bis er schließlich die ganze Welt umfaßt.

3. Dazu kommt nun als dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden die Forderung: „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.“ Das bedeutet: Der Bürger jedes Staates soll den andern Staaten gegenüber das Besuchsrecht haben, soll von dem fremden Staate nicht als Feind behandelt werden. Auf diese Weise „können entfernte Weltteile miteinander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden, und so das ganze menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können“. „Vergleicht man,“ fährt Kant fort, „hiermit das inhospitale Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Weltteils, so geht die Ungerechtigkeit, die sie im Besuche fremder Länder und Völker beweisen, bis zum Erschrecken weit. In Ostindien brachten sie, unter dem Vorwande bloß beabsichtigter Handelsniederlassung, fremde Kriegsvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingeborenen, Aufwieglung der verschiedenen Staaten derselben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnot, Aufruhr, Treulosigkeit und wie die Litanei aller Uebel, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag.“ Und dies geschieht durch „Mächte, die von der Frömmigkeit viel Werks machen, und indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte gehalten wissen wollen“.

An welches Volk Kant hier gedacht hat, ist uns allen deutlich. Die Engländer schienen ihm schon damals ein Hemmnis für die Entwicklung der Menschheit zum ewigen Frieden. In seiner Anthropologie gibt er eine Charakteristik des englischen Volkes, in der es unter anderem heißt: „Da die insulare Lage seines Bodens, die es wider äußere Angriffe ziemlich sichert, vielmehr selbst Angreifer zu werden einladet, es zu einem mächtigen Seehandelsvolke macht, so hat es einen Charakter, den es sich selbst anschaffte, wenn es gleich von Natur eigentlich keinen hat. Für seine Landsleute

errichtet der Engländer große und allen Völkern unerhörte wohlthätige Stiftungen. Der Fremde aber, der durchs Schicksal auf englischen Boden verschlagen und in große Noth geraten ist, kann immerhin auf dem Misthaufen unkommen, weil er kein Engländer, d. i. kein Mensch ist.“ Und an anderer Stelle fügt er hinzu: „Sonderbar ist doch, da der Franzose die englische Nation gemeiniglich liebt und mit Achtung lobpreist, den noch der Engländer Jenen im allgemeinen haßt und verachtet.“

So dachte Kant über unsere Feinde. Er wußte recht gut, welche mächtigen Gegner einem ewigen Frieden entgegenstehen. Und trotzdem hält er an der Forderung unserer moralisch-geistesgebenden Vernunft fest: „Es soll kein Krieg sein!“ Wir müssen an die Möglichkeit des ewigen Friedens glauben. Wohl lächeln die Politiker über solche Gedanken als über unansführbare, wirklichkeitsfremde Träume. Sie sagen, die Idee des ewigen Friedens stehe zu den Grundsätzen der realen Staatspolitik im Gegensatz. Nein, sagt Kant, es darf keinen Widerstreit geben zwischen Politik und Moral. Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik. „Ich kann mir zwar,“ jagt er, „einen moralischen Politiker, d. h. einen, der die Prinzipien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammenbestehen können, aber nicht einen politischen Moralisten denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vortheil des Staatsmannes sich zuträglich findet.“ Das nennt man eben eine unmoralische Politik. Sie bedient sich, nach Kant, etwa der folgenden Grundsätze:

1. *Fac et excusa.* d. h. ergreife die günstige Gelegenheit zur eigennützligen Besitznehmung. Die That wird sich nachher leicht beschönigen lassen.
2. *Si fecisti nega!* D. h. was du selbst verbrochen hast, das leugne ab.
3. *Divide et impera!* D. h. erzeuge Streit unter den Staaten, unterwirf dir einen nach dem andern, indem du vorgibst, dem Schwächeren zu helfen.

Wenn auch niemand durch solche Maximen über die Ungerechtigkeit hinweggetäuscht wird, so schwärmen sich doch diese unmoralischen Politiker ihrer Grundsätze nicht, solange der äußere Erfolg mit ihnen ist. Es kommt ihnen auf nichts Anderes an als auf Vergrößerung ihrer Macht.

Wie anders klingt es und wie vertraut mutet es uns an, wenn Kant solcher Auffassung gegenüber verkündet: „Die wahre Politik kann keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben. Und ob zwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch die Vereinigung derselben mit der

Moral gar keine Kunst. Denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. Das Recht der Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren und das Mittelding eines problematisch bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) ausfinden, sondern alle Politik muß ihre Knie vor dem Rechte beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird.“ Diese Stufe ist der ewige Völkerverfrieden.

Manchem von uns wird es im Hinblick auf die graufigen Geschehnisse unserer Zeit gewiß schwer werden, mit Kant an die Menschheit und ihren Fortschritt zu glauben. Und die Totenhand des Pessimismus wird nach manchem deutschen Herzen fassen wollen. Sie soll ins Leere greifen. Deutsch sein heißt: an die Zukunft, an die Menschheit glauben. Zum deutschen Wesen gehört der Optimismus, der aus dem Kraftbewußtsein quillt. Widerstände können ihn nicht brechen. Gesteigert wird er durch sie. Je stärker die Hemmungen, desto größer die befreiende Kraft. Deutsch sein heißt Optimist sein, Optimist im rechten Sinne. Deutsch sein heißt bejahen. Das zeigt uns die deutsche Kunst, die Mäanderin der deutschen Volkseele. Das zeigt uns auch die deutsche Philosophie. Kant sah die Greuel der französischen Revolution. Er sah die Kriegswirren der Napoleonischen Zeit. Und doch glaubte er an die Menschheit und ihren Fortschritt. Wir sehen von unserm niedrigen menschlichen Standpunkte aus im Weltkriege und seinen unmittelbaren Folgen eine rückläufige Bewegung der Menschheit. Ist das aber nicht vielleicht nur in unserm Standpunkte begründet? Kant sagt im Streite der Fakultäten: „Vielleicht liegt es in unserer unrecht genommenen Wahl des Standpunktes, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, daß dieser uns so widersinnig erscheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft tun kann, gehen sie nach der kopernikanischen Hypothese ihren regelmäßigen Gang fort.“

Sollte nicht von diesem Standpunkte aus, den eben nur die Vernunft nehmen kann, auch der Weltkrieg als eine vorwärtsschreitende Bewegung der Menschheit erkannt werden können? Sollte aus ihm nicht ein starker Keim hervorgehen können, aus dem sich für spätere Menschengeschlechter ein

ewiger Frieden entfaltet? Erleben wir es doch schon jetzt, daß der Kantische Gedanke eines Völkerbundes die Politiker aller Staaten in lebhafteste Thätigkeit versetzt. Und wenn auch das Ergebnis solcher Bemühungen dem Kantischen Ideale gewiß nicht entsprechen wird, so kann es uns doch in dem Glauben stärken, daß die Menschheit auf dem Wege zum ewigen Frieden vorwärtszuschreiten sich dauernd bemühen wird. Die Vernunft verlangt nach einem ewigen Frieden. Und deshalb müssen wir mit Kant an seine Möglichkeit glauben.



8. Vortrag.

Kant und die Kunst.

Die vorantische Aesthetik — Die Urteilskraft — Das Schöne
— Das Erhabene — Das Genie — Die Mündigkeit — Die
teleologische Urteilskraft — Schlußbetrachtung.



Die vorantische Aesthetik.

Am Leitfaden der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft haben wir bisher die Gebiete der theoretischen und der praktischen Philosophie Kants durchwandert. Wir haben gesehen, wie aus diesen beiden grundlegenden Schriften auch die kritische Religions- und Rechtsphilosophie organisch hervorzunehmen. Aber wir haben uns damit das gesamte Lebenswerk Immanuel Kants noch nicht erschlossen. Im Jahre 1790 erschien das dritte Hauptwerk des Kritizismus, die „Kritik der Urteilskraft“, in der sich die ganze Fülle und Schärfe des kantischen Denkens in der höchsten Vollkommenheit zeigt.

Schon im Jahre 1750 hatte der Wolfianer Alexander Baumgarten ein Buch „Aesthetica“ herausgegeben und hatte darin der deutschen Aesthetik die erste Grundlage geschaffen. Wie die Logik die Anweisung zum richtigen Denken, die Ethik die Anleitung zum richtigen Handeln gibt, so soll die Aesthetik uns nach Baumgartens Auffassung zum richtigen Empfinden hinführen. Ihr Gegenstand ist das Schöne, so wie das Wahre der Gegenstand der Logik und das Gute der Gegenstand der Ethik ist. Wahres, Gutes, Schönes bedeuten eine Vollkommenheit der Dinge, je nachdem der Verstand, der Wille oder die Empfindung sie auffaßt. Schönheit ist verworrene sinnliche Empfindung einer Vollkommenheit, ist empfundene Wahrheit. Der ästhetische Genuß ist ein verworrenes Erkennen. Baumgarten vertritt also eine rationalistische Auffassung des Schönen.

Ungefähr gleichzeitig war in England eine Abhandlung des Philosophen Edmund Burke erschienen, die der Ursprung unserer Ideen des Erhabenen

und Schönen unterjucht. Sie wurde 1773 von Garve übersetzt und dadurch der deutschen Philosophie zugänglich gemacht. Burke vertritt gegenüber dem Rationalisten Baumgarten eine empiristische Auffassung. Das Schöne ist identisch mit dem Angenehmen, der ästhetische Genuß nichts Anderes als eine sinnliche Lust. Schön ist das, was in uns Zuneigung und Zärtlichkeit erweckt, ohne daß wir seinen Besitz begehren. Es wirkt beruhigend auf unsere Nerven und fördert unsere Gesundheit.

Wiederum fand Kant die beiden Gegensätze des Rationalismus und Empirismus vor, und wieder hat er mit genialem Scharfblick den rechten Weg zu fruchtbarer Weiterentwicklung gefunden. Das Ueberkommene war ein dürftiger Anfang. Was Kant uns hinterlassen hat, davon zehrt noch immer die Aesthetik der Gegenwart.

Die Urteilskraft.

In der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant das Gebiet der theoretischen Erkenntnis, in der Kritik der praktischen Vernunft das Gebiet der praktischen Erkenntnis untersucht. Es hatte sich herausgestellt, daß dem Menschen für jedes dieser Gebiete je zwei Gemütsvermögen, ein unteres und ein oberes zur Verfügung stehen, durch deren Zusammenarbeiten ein theoretisches Erkennen bzw. praktisches Handeln zustande kommt.

Zum Zwecke des Erkennens sind uns die Sinnlichkeit als das untere und der Verstand im weiteren Sinne als das obere Erkenntnisvermögen gegeben. Der Verstand im weiteren Sinne faßt, wie wir von früher her wissen, den Verstand im engeren Sinne, die bestimmende Urteilskraft und die theoretische Vernunft unter sich. Die Sinnlichkeit gibt uns den Stoff der Erkenntnis. Der Verstand formt ihn, indem er seine Grundbegriffe und Grundsätze hineindrückt. So entsteht das Reich der Natur, das also beherrscht wird von der Gesetzgebung des Verstandes.

Auf praktischem Gebiete, also zum Zwecke der Willensbestimmung sind uns das sinnliche Begehren als das untere und die praktische Vernunft als das obere Begehrensvermögen gegeben. Hier herrschen nicht die Naturbegriffe des Verstandes, sondern der Freiheitsbegriff der praktischen Vernunft. Verstand und

praktische Vernunft haben also zwei verschiedene Gesezgebungen auf demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag tun darf. Der Verstand sieht in den Dingen nur Erscheinungen der sinnlichen Welt. Die praktische Vernunft betrachtet sie als Dinge an sich, als Objekte einer übersinnlichen Welt. So scheint eine unüberbrückbare Kluft zwischen diesen beiden Gebieten des Erkennens und Wollens zu sein. Und doch muß eine Vermittlung zwischen ihnen möglich sein, denn die praktische Vernunft soll ja den durch ihre Geseze aufgestellten Zweck, nämlich die Forderung des Sittengesetzes, in der Sinnenwelt wirklich machen. Darum ist ein Vermögen in uns erforderlich, das die Verbindung schafft zwischen den Gebieten der Natur und der Freiheit. Dieses Vermögen ist die reflektierende Urteilskraft. Mit ihrer Hilfe stellen wir uns die Natur so vor, beurteilen wir sie so, daß ihre Verstandesgesezmäßigkeit mit dem von der praktischen Vernunft aufgegebenen Zwecke übereinstimmt. Die reflektierende Urteilskraft beurteilt also die Natur nach Freiheitsgesetzen. Sie beurteilt sie so, als ob sich im gesezmäßigen Naturgeschehen Zwecke verwirklichen sollen. Sie bringt also an die Natur das Prinzip der Zweckmäßigkeit heran. Mit den Augen des Verstandes betrachtet, erscheint die Natur als eine strenge Gesezmäßigkeit. Im Lichte der praktischen Vernunft besehen scheint die Natur zur Verwirklichung des Sittengesetzes als ihrem Endzwecke bestimmt. Die reflektierende Urteilskraft sagt nun: Die Gesezmäßigkeit der Natur ist diesem Endzwecke gemäß. Die Natur ist zweckmäßig. Gesezmäßigkeit — Zweckmäßigkeit — Endzweck. Das ist der Weg von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt. Und die Urteilskraft stellt die Brücke dar über die weite, tiefe Kluft.

Kant sagt: „Urteilskraft ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesez) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.“ Von der bestimmenden Urteilskraft hat der dritte Vortrag geredet. Sie gehört zum

Verstande und wirkt mit zum theoretischen Erkennen. Sie sagt uns z. B., unter welche Kategorien wir gegebene Anschauungsmerkmale bringen müssen, oder aufs praktische Leben angewandt, sie sagt z. B. dem Juristen, unter welche Gesetzesregel ein gegebener Tatbestand gehört. Bei ihr ist eben das Allgemeine, die Regel, gegeben. Und das Besondere wird darunter subsumiert und dadurch also bestimmt.

Auders die reflektierende Urteilskraft. Sie geht von der einzelnen Erfahrung aus und sucht dafür das Allgemeine. Dazu braucht sie ein eigenes Prinzip, das aus ihr selber stammt. Dieses Prinzip ist eben der apriorische Begriff der Zweckmäßigkeit. Ihn bringt sie an die Natur heran und beurteilt sie so, als ob die Naturgesetzmäßigkeit auf die Verwirklichung eines Endzweckes hinzielt. Sie sucht also in den Naturerecheinungen Zweckmäßigkeiten aufzudecken, die sie in Wahrheit erst durch ihr Prinzip in die Natur hineingetragen hat, und ermöglicht dadurch, daß die verwirrende Mannigfaltigkeit der einzelnen Erscheinungen unter allgemeine Begriffe geordnet werden kann. Dadurch leistet sie auf der einen Seite dem Verstande einen Dienst, indem sie ihm zu systematischer Naturerkennntnis verhilft. Auf der andern Seite unterstützt sie auch die praktische Vernunft, indem sie durch die Aufdeckung von Zweckmäßigkeiten dem Glauben an den sittlichen Endzweck der Welt zu Hilfe kommt.

Die Wahrnehmung einer Zweckmäßigkeit ist nun immer mit Lust verbunden, die aber nichts zu schaffen hat mit der Lust aus dem sinnlichen Begehren eines Gegenstandes. Diese bei der Wahrnehmung einer Zweckmäßigkeit gefühlte Lust gehört so innig zur Urteilskraft, wie die Sinnlichkeit zum Verstande und das sinnliche Begehren zur praktischen Vernunft. Sie ist das untere Gefühlsvermögen, die Urteilskraft das obere Gefühlsvermögen. Denken — Fühlen — Wollen! Das Gefühl der Vermittler zwischen Natur und Freiheit, zwischen Verstand und praktischer Vernunft! Das Gefühl der Führer von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt.

Nun müssen wir aber eine zweifache Zweckmäßigkeit unterscheiden: Normale oder subjektive und reale oder objektive Zweckmäßigkeit. Ein Ding kann uns deswegen zweckmäßig erscheinen und in uns also ein Lustgefühl hervorrufen, weil seine Anwendung mit einem

Begriffe unseres Verstandes vollkommen übereinstimmt, weil es also unsere Einbildungskraft (d. h. das Vermögen der Anschauungen apriori) und unsern Verstand unabsichtlich in Harmonie versetzt. Solch eine Zweckmäßigkeit ist formal, ist subjektiv, ist eine Angemessenheit des Dinges an unser Erkenntnisvermögen. Wir nennen sie die ästhetische Zweckmäßigkeit. Ob sie an einem Gegenstande vorhanden ist, erkennen wir geradezu aus dem unmittelbar wirkenden Lustgefühl. Solch ein subjektiv zweckmäßiges und darum lustwirkendes Ding nennen wir schön. Und das Vermögen, mit Hilfe dieses Lustgeföhles zu urtheilen, heißt der Geschmack.

Objektiv zweckmäßig nennen wir dagegen ein Ding, wenn die Form mit dem Weesen, mit der Bestimmung des Dinges übereinstimmt, also etwa der Bau des Vogelflügels mit der Bestimmung des Fliegens. Die Wahrnehmung einer solchen realen Zweckmäßigkeit erregt auch ein Lustgefühl, aber nicht die ästhetische Lust, sondern das Gefühl der logischen Befriedigung, das der Erkenntnis der Zweckmäßigkeit folgt. Die ästhetische Zweckmäßigkeit, also die Schönheit eines Dinges wird durch das ästhetische Lustgefühl erkannt, die reale Zweckmäßigkeit dagegen durch den Verstand. Man wird dieser Verschiedenheit wegen auch die reflektierende Urteilskraft unterscheiden müssen in ästhetische und objektive, oder, wie Kant sagt, teleologische Urteilskraft. Das Gebiet der ästhetischen Urteilskraft ist die Kunst, das der teleologischen sind die Naturzwecke. Die Kritik der Urteilskraft wird also in zwei Haupttheile zerfallen: in die Kritik der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft. Ehe wir nun die nähere Betrachtung beginnen, wollen wir das bisher Gesagte noch einmal anschaulich in einer Uebersicht zusammenfassen.

Die Vermögen des menschlichen Geistes

Erkennen:

unteres Vermögen: Sinnlichkeit

oberes Vermögen: Verstand

Verstand im
engeren Sinne

bestimmende
Urteilskraft

Wollen:

sinnliches Gefühl
der Lust und Unlust

reflektierende Urteilskraft

Sollen:

sinnliches Begehren

praktische Vernunft

apriorische
Prinzipien:

Gesetzmäßigkeit

Zweckmäßigkeit

Endzweck

Anwendungs-

gebiete:

Natur

Kunst

Freiheit (Moral)

Gegenstände:

das Wahre

das Schöne

das Gute.

Das Schöne.

Geichmact ist also das Vermögen der Beurteilung des Schönen mit Hilfe des Gefühls. Ein Geichmactsurteil zielt nicht auf Erkenntnis des Gegenstandes ab, sondern auf sein Verhältnis zum beurteilenden Subjekte. Will ich z. B. beurteilen, ob ein Landschaftsgemälde schön sei, so kommt es mir gar nicht darauf an zu erkennen, woher die Landschaft stammt, was das für Bäume, für Tiere sind. Vielmehr will ich nur feststellen, ob die Vorstellung des Gegenstandes mit meinem Gemütsvermögen übereinstimmt, daß sie ein Gefühl der Lust, des ästhetischen Wohlgefallens, erregt. Dann urteilen wir: der Gegenstand ist schön.

Dabei ist dieses Wohlgefallen, welches das Geichmactsurteil bestimmt, ohne alles Interesse des Subjekts an der Existenz des Gegenstandes. Ich kann z. B. auf dem Standpunkte stehen, daß ein Palast als ein nur zum Anichauen bestimmtes Ding ganz überflüssig und also ohne jede Existenzberechtigung sei, und kann ihn doch schön finden. Die Existenz eines Dinges hat eben für die ästhetische Beurteilung keine Bedeutung. Vielmehr wird durch ein Interesse an der Existenz eines Gegenstandes das Urteil über seine ästhetischen Qualitäten nur getrübt. Wenn ein Landschaftsgemälde nur deshalb gefällt, weil es in ihm Reizeindrucke lobendig macht, der hat kein reines ästhetisches Wohlgefallen. Und wenn ein Stilleben nur deshalb Lustgefühle erregt, weil die gemalten Früchte keinen Appetit wecken, der darf sich nicht einbilden, daß er das Bild auf seine Schönheit hin beurteile. Kant sagt: „Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geichmactden Richter zu spielen.“

Dieser Satz wird am besten dadurch erläutert, daß man dem uninteressierten Wohlgefallen im Geichmactsurteile dasjenige gegenüberstellt, das immer mit Interesse an der Existenz verbunden ist, daß man nämlich mit dem Schönen das Angenehme und das Gute vergleicht. Aus den Unterschieden wird man das Wesen des Schönen deutlich erkennen.

Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt, z. B. eine angenehme schmeckende Speise, eine angenehm duftende Blume. Das

Angenehme wird von uns begehrt. Wir haben ein Interesse an seiner Existenz. Darum sagt man von ihm auch nicht wie vom Schönen: „Es gefällt“, sondern „es vergnügt“.

Gut ist das, was vermittelt der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt. Es tritt in zwei Formen auf. Gefällt es nur als Mittel zu einem bestimmten Zwecke, so heißt es nützlich. So ist z. B. ein Flug gut zum Flügen, ist also nützlich. Aber man muß erst seine Bestimmung „Zum Flügen“ kennen, ehe man urtheilen kann: „Der Flug ist nützlich.“ Gefällt dagegen ein Ding für sich selbst, nicht bloß als Mittel zu einem Zwecke, so sagt man von ihm: „Es ist an sich gut.“ Und wir wissen schon aus der Kritik der praktischen Vernunft, nur moralische Handlungen können „an sich gut“ genannt werden, d. h. Handlungen, die dem kategorischen Imperative entsprechen. Es läßt sich also immer nur durch Vernunft, durch Begriffe unterscheiden, ob etwas gut ist oder nicht. Wie anders ist das beim Schönen! Arabesken z. B., also willkürlich gezeichnete Linien, hängen von gar keinem Begriffe ab und gefallen doch. Das Schöne gefällt eben ohne Begriff und ohne Interesse an der Existenz. Beim Guten dagegen ist immer ein Interesse an der Existenz vorhanden. Die Vernunft fordert uns ja geradezu auf, das Gute hervorzubringen. Man kann zusammenfassend sagen:

Angenehm heißt jemandem das, was ihn vergnügt, schön, was ihm bloß gefällt, gut, was von ihm geschätzt wird. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere, Schönheit nur für Menschen, d. h. tierische, aber doch vernünftige Wesen, also nicht für reine Geister, das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Das Angenehme erweckt Neigung. Das Gute flößt Achtung ein. Das Schöne erwirbt sich Gunst, d. h. ein freies uninteressiertes Wohlgefallen. Die Lust am Angenehmen ist eine Lust des Gemüthes. Die Lust am Guten ist eine Lust der Selbstthätigkeit. Die Lust am Schönen dagegen ist eine Lust der bloßen Beurteilung der subjektiven Zweckmäßigkeit des Dinges.

Obgleich nun das ästhetische Geschmacksurtheil sich nicht auf Begriffe stützt, also kein logisches Erkenntnis darstellt, so erhebt es doch Anspruch auf allgemeine Gültigkeit. Wenn jemand sagt: „Dieses Bild ist schön“, so will er damit andeuten: es hat Eigenschaften, die in jedem andern Menschen auch ein ästhetisches Wohlgefallen erregen müssen. Er spricht also von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Mit dem Angenehmen ist das

ganz anders. Da weiß jeder, daß eine Speise, die dem einen angenehm schmeckt, dem andern durchaus mißfallen kann. Das sinnliche Geschmacksurteil, das über das Angenehme entscheidet, macht keinen Anspruch auf Allgemeinheit. Wenn wir dagegen ein Ding gut finden, so erwarten wir entsprechend wie beim Schönen, daß jeder Mensch das Ding für gut hält. Aber die Allgemeingültigkeit des Urteils über das Gute unterscheidet sich doch sehr von der Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils. Das Gute gefällt durch einen Begriff. Es läßt sich also durch Vernunft beweisen, ob ein Ding gut ist oder nicht. Das Urteil über das Gute hat also objektive Gültigkeit. Im Urteil über das Schöne soll dagegen gar keine bestimmte Eigenschaft des Objekts ausgedrückt werden. Wir wollen dadurch das Objekt nicht erkennen, also keine von der Sinnlichkeit, bzw. Einbildungskraft, gegebene Anschauung mit unserm Verstandesbegriffen tatsächlich in Einklang bringen. Vielmehr soll im ästhetischen Urteile ausgesprochen werden, ob die Vorstellung des Gegenstandes so beschaffen ist, daß sie die Uebereinstimmung von Anschauungskraft und Verstand leicht ermöglicht. Ist das der Fall, so merken wir diese Angemessenheit des Gegenstandes zu unserm Erkenntnis kräften an einem Gefühle der Lust. Dies ist das ästhetische Wohlgefallen. Das Ding, etwa ein Landschaftsgemälde oder eine Blume, dessen Vorstellung Einbildungskraft und Verstand in Harmonie versetzt, nennen wir schön. Und wir erwarten, daß diese Gemütskräfte bei allen Menschen durch dieses Ding in dieselbe lustvolle Einstimmung versetzt werden, und daß in allen Menschen die Fähigkeit, gewissermaßen ein Gemeinsein, vorhanden ist, dieses ästhetische Gefühl im Geschmacksurteil auch allgemein mitzuteilen. Deshalb halten wir unser ästhetisches Geschmacksurteil für allgemein gültig und notwendig. Wenn ich sage: „Dieses Bild ist schön“, so will ich dadurch ausdrücken: Die Vorstellung, die es erweckt, stimmt mit meinen Gemütskräften überein, erregt eine lustvolle Harmonie. Gefällt einem andern das Bild nicht, so glauben wir zunächst wohl immer, daß er für den gegebenen Fall nicht den rechten Geschmack besitzt, daß er sein Urteil vielleicht durch sinnlichen Reiz oder durch begriffliches Nachdenken hat trüben lassen. Ein Stilleben, das uns schön erscheint, gefällt ihm vielleicht nur deshalb nicht, weil er die dargestellten Früchte nicht gern essen mag, oder weil er als ein

Wegner des Jagdvergnügens in dem toten Hasen den Gegenstand einer unmoralischen Handlung sieht. In die Beurteilung des Schönen hat sich dann eben störend das Angenehme und Gute eingedrängt.

Oder aber wir nehmen an, daß der anders Urteilende überhaupt keinen gesunden Geschmack besitzt, vielleicht weil seine Anschauungskraft, bzw. Einbildungskraft, nur matt und schwächlich, oder sein Verstand träge und unentwickelt ist. Schön erscheint uns ja ein Gegenstand dann, wenn seine Vorstellung unsere Einbildungskraft und unsern Verstand in lustvolle Harmonie versetzt. Sind diese Kräfte nicht gesund, dann wird auch die Harmonie nicht eintreten können.

Finden wir uns mit unserm Urteile: „Dieses Bild ist schön“, ganz allein, treffen wir überall auf einen anderen Geschmack, dann müssen wir freilich auch die Möglichkeit erwägen, ob der Fehler nicht in uns liege. Aber beweisen kann uns dann trotzdem niemand, daß das Bild wirklich nicht schön ist. Denn beweisen heißt, mit Gründen, also durch Begriffe überzeugen. Schönheit kann aber nur gefühlt werden. Es gibt keine allgemeinen Regeln, nach denen man bestimmen könnte, was schön ist.

Das hat ja die philosophische Aesthetik bei so vielen Künstlern und Kunstgelehrten in Mißkredit gebracht, daß sie gar oft versucht hat, solche allgemeine Gesetze aufzustellen, nach denen das Schöne hervorgebracht und beurteilt werden könnte. Man sieht auf ganz anderem Boden. Jedes ästhetische Urteil ist ein Einzelurteil, das nur für das bestimmte, gegebene Ding gilt. Ja kann wohl sagen: „Diese Tulpe ist schön“, weil ihr Anblick eben in mir das ästhetische Wohlgefallen erregt. Wenn ich aber ganz allgemein sage: „Alle Tulpen sind schön“, so ist das gar kein ästhetisches, sondern ein logisches Urteil, das mit dem Gefühle der ästhetischen Lust gar nichts zu schaffen hat. Es muß in jedem einzelnen Falle erst wieder mit Hilfe des Gefühls der Lust entschieden werden, ob ein Ding schön ist oder nicht. Wenn mir z. B. jemand ein Gedicht vorliest und mir sagt, es müsse schön sein, weil es ja alle die Merkmale an sich habe, die der oder jener berühmte Aesthetiker, etwa Lessing, als Schönheitsregeln aufgestellt habe, so halte ich mir die Ohren zu und befrage nur mein Gefühl. Denn ich will kein logisches, sondern ein ästhetisches Urteil über das Gedicht abgeben.

Die philosophische Aesthetik will dem kunstschaffenden und kunstgenießenden Geschmack nicht Regeln vorschreiben.

Sie will vielmehr das eigenartige Gefühl des Schönen, das sie ebenso im Menschen vorfindet wie das Sittengesetz und die Erkenntniskräfte, zu erklären und auf seine Quellen zurückzuführen versuchen. Wohlverstandene Aesthetik fragt nicht: „Wie soll Kunst hervorgebracht und genossen werden?“ sondern: „Wie sind die Phänomene der Kunst beschaffen?“ In diesem Sinne muß wohl jeder denkende Mensch die philosophische Aesthetik nicht nur als berechtigt, sondern geradezu als notwendig anerkennen. Wenn die Philosophie die Aufgabe hat, alle Erscheinungen der Natur und des Geistes auf ihre Prinzipien zurückzuführen, so muß sie auch die Welt der Kunst in sich begreifen. Die philosophische Aesthetik von sich weisen, hieße auf jede Möglichkeit verzichten, das so bedeutsame Gebiet geistigen Geschehens, das wir Kunst nennen, prinzipiell zu verstehen.

Nach Kant ist also die Aesthetik nichts anderes als eine Untersuchung des Geschmacks oder auch eine Kritik des Geschmacks. Sie sucht entweder bloß die psychologischen, empirischen Regeln auf, nach denen der Geschmack in einem gegebenen Falle, etwa bei der Beurteilung eines Gemäldes, wirklich verfährt. Dann bezeichnet sie Kant als eine Geschmackskritik, als Kunst betrieben. Eine solche Kritik zeigt also das Verfahren unseres Geschmacksvermögens nur an gegebenen Beispielen.

Oder aber sie leitet unser Geschmacksvermögen von unseren Erkenntniskräften ab, sucht also das subjektive Prinzip des Geschmacks als ein Prinzip a priori der reflektierenden Urteilskraft zu entwickeln und zu rechtfertigen. Dann ist sie Geschmackskritik als Wissenschaft, oder was dasselbe bedeutet: philosophische Aesthetik.

Dieses apriorische Prinzip des Geschmacks ist eben nach Kant die Idee der subjektiven Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes für unsere Erkenntnisvermögen. Schön ist das subjektiv Zweckmäßige, das eben deshalb ein allgemeines, uninteressiertes Wohlgefallen erregt.

Wir sagten schon: Das Schöne gefällt ohne Begriff. Wir können noch erweiternd hinzufügen: Es gefällt durch seine bloße Form, nicht durch seinen Stoff. Nur die Form des schönen Gegenstandes erregt in uns das Gefühl des ästhetischen Wohlgefallens.

Nur sie kann unsere Gemütskräfte in lustvolle Harmonie versetzen. Damit hängt zusammen, daß durch rein sinnliche Reize oder durch Eigenschaften, die auf Rührung hinstreben, die also stofflicher, nicht formaler Natur sind, die Schönheit eines Dinges nicht erhöht, sondern vielmehr gehemmt wird. Wer etwa vor einem Kriegsbilde Tränen der Rührung vergießt, der soll auf Grund dieser Wirkung nicht urteilen, das Bild sei schön. Denn er ist ja nicht ergriffen von der Schönheit, sondern von dem stofflichen Inhalt des Bildes.

Nur die Form des Gegenstandes wirkt als Schönheit. So ist nach Kants Auffassung in der Malerei und Bildhauerkunst die Zeichnung das Wesentliche, weil sie bloß durch die reine Form gefällt. Die Farben dagegen gehören zum sinnlichen Reize und können den Gegenstand zwar „für die Empfindung beliebt“, aber nicht schön machen. In der bildenden Kunst liegt die schöne Form in der äußeren Gestalt, in der Musik, Schauspiel- und Tanzkunst im freien Spiel, im Rhythmus. Gestalt und Spiel sind das ästhetisch Wirksame. Reiz und Rührung haben mit Schönheit nichts zu schaffen.

Auch vom Begriffe der Vollkommenheit ist das Geschmacksurteil ganz unabhängig. Baumgarten und seine Schule haben unrecht, wenn sie sagen: „Schönheit ist verworren erkannte Vollkommenheit der Dinge.“ Denn die Vorstellung der Vollkommenheit setzt einen Begriff von dem Gegenstande voraus. Das Schöne aber gefällt ohne Begriff durch seine bloße Form. Eine Ruine ist gewiß kein vollkommenes Ding und kann dennoch schön sein.

Vollständig können wir freilich das Begriffliche auch bei der ästhetischen Beurteilung nicht ausschalten. Wir müssen vielmehr zwei Arten von Schönheit unterscheiden: freie Schönheit und anhängende Schönheit. Ihnen entsprechen die Gebiete der freien und der angewandten Kunst.

Freie Schönheit setzt gar keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll. Blumen z. B. oder bunte Vögel sind freie Naturschönheiten. Denn bei der ästhetischen Beurteilung derselben denkt jedermann nur an ihre Form, nicht aber an ihre Vollkommenheit zu irgendeinem Zwecke. Dasselbe gilt von musikalischen Phantasien, überhaupt von aller Musik, der kein Text zu Grunde liegt.

Die Beurteilung der Schönheit eines Gebäudes dagegen setzt einen Begriff von dem Zwecke desselben voraus. Man muß erst wissen, wozu es dienen soll, um urtheilen zu können, ob es schön sei. Das ist dann aber kein reines Geschmacksurtheil. Es bezieht sich nicht auf freie, sondern auf anhängende Schönheit. Während z. B. üppige Blumengewinde als freie Schönheiten für sich selber immer gefallen, würden sie doch, wenn man sie etwa an einer Kirche anbringen würde, die Schönheit der Kirche leicht verderben können. Denn sie widerstreiten dem Zwecke des Gebäudes, der auf eine feierliche, ernste Stimmung hinziele. Anhängende Schönheit setzt eben einen Begriff voraus von dem, was der Gegenstand sein soll. Sie ist die Verbindung vom Schönen mit dem Guten. Eine mit Schnörkeln verzierte Urne kann als freie Schönheit wirken. Ein mit denselben Schnörkeln tätowirtes Menschengesicht dagegen wirkt abstoßend. Denn die Schönheit des menschlichen Gesichtes ist eine anhängende Schönheit. Sie setzt einen Begriff vom Menschen und dessen Bestimmung voraus. Daher kommt es auch, daß niemand das Gesicht eines Kriegsmannes schön finden würde, wenn es keine, gefällige, sanfte Züge hätte. Die widersprechen eben dem Begriffe eines Kriegers.

Nun ist es aber durchaus möglich, denselben Gegenstand als freie und auch als anhängende Schönheit zu beurteilen. Ein Gebäude kann uns als freie Schönheit sehr gut gefallen. Seine Umrisse, das Verhältnis seiner Theile wirken wohlthunend auf uns ein und verjagen unsere Gemütskräfte in lustvollen Einfluß. Wir beurteilen es dann lediglich nach dem, was wir vor den Sinnen haben. Wenn wir den Bau dann aber mit seinem Zwecke vergleichen, dann können wir möglicherweise zu der Ueberzeugung kommen, daß seine Form der ihm innewohnenden Bestimmung gar nicht entspricht. Dann beurteilen wir ihn nach seinem Begriffe als anhängende Schönheit. Und als solche kann er zugleich unser Mißfallen erregen. Kant sagt: „Durch diese Unterscheidung kann man manchen Zwist der Geschmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man zeigt, daß der eine sich an die freie, der andere an die anhängende Schönheit wende, der eine ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurtheil fälle.“

Angewandte Schönheit besitzt ein Ding also dann, wenn seine Form dem in ihm liegenden Zwecke entspricht. Der höchste, letzte Zweck aber ist die Sittlichkeit.

Also würde das Ding, dessen Form dem sittlichen Endzwecke entspricht, die höchste angewandte Schönheit besitzen. Ein solches Ding nennt Kant ein Schönheitsideal. Dieses Ideal der Schönheit kann also nur an solchen Gegenständen auftreten, die dem sittlichen Endzwecke unterworfen sind. Das gilt aber unter allen Wesen allein vom Menschen. Nur im Menschen kann das Ideal der Schönheit zur Erscheinung kommen. Wie können wir nun zu dieser Vorstellung des ideal schönen Menschen gelangen?

Daß wir sie tatsächlich in uns tragen, merken wir ja bei unserer ästhetischen Beurteilung der einzelnen Menschen. Wir halten sie mit dem Schönheitsideal zusammen, das wir vom Menschen schlechthin in uns gebildet haben, und unterscheiden dann: dieser oder jener Mensch ist schön oder nicht schön. Und auch die Kunst beweist das Vorhandensein dieses Schönheitsideals in uns. Wie könnten denn sonst die Künstler Darstellungen von Menschen geben, die uns als ideal schön erscheinen, und die doch in dieser Reinheit und Vollkommenheit niemals in der Wirklichkeit angetroffen werden. Kant sagt: Zwei Stücke gehören zum menschlichen Schönheitsideale: erstlich die ästhetische Normalidee des Menschen, d. h. das sinnliche Bild des Menschen, wie es den Absichten der Natur am reinsten entspricht. Und zweitens die Vernunftidee, welche „die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich dargestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung einer Gestalt macht“.

Die ästhetische Normalidee des Menschen würde dadurch gefunden, daß man sehr viele, etwa tausend Menschen mit einander vergleicht und die mittlere Größe der einzelnen Teile des menschlichen Körpers und ihrer räumlichen Verhältnisse zueinander feststellt. Das kann man rein mechanisch durch Messung und Berechnung oder auch dynamisch, gefühlsmäßig tun. Als Resultat ergibt sich dann ein menschlicher Körper, der diese Mittelmaße besitzt, der also die Gattung Mensch ganz rein darstellt, so rein, wie er in keinem Individuum wirklich angetroffen wird. Dabei wird es aber auf das Land ankommen, in dem die Vergleichung angestellt wird. Die Normalidee des Negers ist anders beschaffen, als die des Weißen oder des Chinesen.

Ein solcher normal schöner Mensch wäre aber noch keineswegs die Verkörperung des Schönheitsideals. Es muß eben zur Normalidee noch die Vernunftidee des Sittlichen hinzukommen. Nur das

Bildnis eines Menschen erscheint uns als ideal schön, das in dem normal schönen Körper sittliche Ideen sichtbar ausdrückt: Seelengüte, Stärke, Reinheit, Ruhe. Und diese Darstellung sittlicher Ideen wirkt dann so stark auf den ästhetisch Genießenden, daß sich in sein Wohlgefallen keinerlei Sinnenreiz einschleichen kann. Wenn ein menschliches Bildnis diese Wirkung nicht erreicht, dann ist es vom Schönheitsideale weit entfernt.

Damit haben wir die Merkmale des Schönen überblickt und fassen sie jetzt noch einmal in der Erklärung zusammen: Schön ist, was ohne Begriff durch seine bloße Form ein allgemeines und notwendiges uninteressiertes Wohlgefallen erregt.

Das Wohlgefallen am Schönen darf also nicht dem Interesse an der Existenz des schönen Gegenstandes entsprechen. Das schließt aber keineswegs aus, daß ein solches Interesse mit dem Schönen verbunden wird. Ein Gegenstand kann mir ohne Rücksicht auf irgendein Interesse gefallen, aber er wird mir noch wertvoller werden, wenn sich zu diesem freien Wohlgefallen außerdem noch ein empirisches oder intellektuelles, also ein sinnliches oder geistiges Interesse gesellt. Und es zeigt sich in Wirklichkeit, daß das Schöne immer nur in der Gesellschaft interessiert. Wer ganz verlassen auf einer einsamen Insel lebt, der wird nicht auf den Gedanken kommen, seine Hütte und sich selber zu schmücken. Nur in der Gesellschaft will er schön erscheinen. An schönen Dingen, die er vielleicht vorfindet, wird er zwar auch sein Wohlgefallen haben. Aber er fühlt sich nicht gedrängt, Schönheit hervorzubringen. Und wenn ein Mädchen sich heimlich schmückt, ohne daß Andere es bewundern können, so stellt es sich dabei doch immer Menschen vor, auf die seine Schönheit wirken soll. Dieser Trieb, durch das Schöne in Gesellschaft zu wirken, ist eben ein empirisches Interesse am Schönen, das allen Menschen gemeinsam ist. Dieses Interesse kann unser Urteil über das Schöne nicht verwirren, denn erst müssen wir durch ein ganz uninteressiertes Wohlgefallen erkennen, daß das Ding wirklich schön ist, ehe sich das empirische Interesse dazu gesellen kann. Dieses trägt eben nur dazu bei, daß unser Wohlgefallen am Schönen gesteigert wird.

Eine ganz besondere Verbindung von uninteressiertem Wohlgefallen mit einem Interesse finden wir in unsern Lustgefühle beim Anblick einer Naturschönheit. Wenn uns nämlich ein Naturgegenstand, etwa eine Blume, als schön gefällt, da ist mit diesem Wohlgefallen immer der Gedanke verknüpft, daß die Natur diese Gegenstände

auch selber hervorgebracht hat. Würde uns jemand nachweisen: diese Blume, die wir für ein Stück Natur hielten, ist nachgemacht, so würde sofort unser ästhetisches Wohlgefallen verschwinden. Der Gesang der Nachtigall erweckt in uns ein ästhetisches Lustgefühl. Merken wir aber, daß die Laute, die wir für Vogelsang hielten, von einem Menschen herrühren, der die Nachtigall nachahmt, so erlischt sofort das ästhetische Wohlgefallen. Das unmittelbare Interesse an einer Naturschönheit ist also immer mit dem intellektuellen Interesse verknüpft, daß diese Schönheit auch wirklich von der Natur hervorgebracht sei. Das Wesen des Schönen wird dabei in keinem Falle verändert.

Das Erhabene.

Außer dem ästhetischen Wohlgefallen am Schönen gibt es nun noch eine zweite Art ästhetischer Wirkung: Das Erhabene. Schön erscheint uns ein Gegenstand, wenn seine Vorstellung unseren Gemütskräften angemessen ist. Diese Angemessenheit wirkt in uns das ästhetische Lustgefühl. Erhaben dagegen nennen wir den Gegenstand, dessen Vorstellung für unsere Gemütsvermögen unzumänglich ist, der nämlich durch seine Größe unsere Anschauungskraft übersteigt. Erhaben ist das schlechthin Große, ist das mit dem verglichen alles Andere klein ist. Der Anblick des unbegrenzten Meeres erweckt in uns nicht das Gefühl des Schönen. Denn als schön kann nur das Begrenzte empfunden werden, dessen Form sich ganz erfassen läßt, das also auch mit unserm Verstandesbegriffen übereinstimmen kann. Der Anblick des Meeres führt uns vielmehr zur Vorstellung der Unendlichkeit, die ein Begriff unserer Vernunft ist. Das Schöne ist die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffes. Das Erhabene dagegen ist die Darstellung eines Vernunftbegriffes. Das Wohlgefallen am Schönen ist ein Gefühl gesteigerter Lebendigkeit, weil ja das Schöne die Einbildungskraft und den Verstand in ein freies, lustvolles Spiel versetzt. Das Gefühl des Erhabenen dagegen ist nur indirekt ein Lustgefühl. Weil die Vorstellung des erhabenen Gegenstandes, z. B. des Meeres, durch seine Größe unser Anschauungsvermögen übersteigt,

o tritt zunächst eine Hemmung unserer Lebenskräfte ein, die mit einem Gefühle der Anlust verbunden ist. Sogleich erfolgt dann aber eine um so stärkere Belebung. Denn die für unser Anschauungsvermögen zu große und daher hemmende Vorstellung hat nun in uns die Vernunftidee der Unendlichkeit erweckt und hat uns zum Bewußtsein gebracht, daß wir vernünftige Wesen sind, und daß das Vermögen unserer Vernunft hoch über unserer Sinnlichkeit steht. Durch den erhabenen Gegenstand wird also zuerst unsere Sinnlichkeit gedemüthigt, dann aber sofort unsere Vernunft erhöht. Aus diesem Bewußtsein quillt dann die ästhetische Lust am Erhabenen, die viel Aehnlichkeit hat mit dem moralischen Gefühl der Achtung. Beide beziehen sich ja letzten Endes auf die vernünftige, die sittliche Bestimmung des Menschen. Wir dürfen eigentlich gar nicht sagen: „Der Gegenstand, z. B. das Meer, ist erhaben.“ Sondern „die Ideen sind erhaben, die in unserm Gemüte durch die Unfaßlichkeit der Vorstellung des Gegenstandes rege gemacht werden.“

Diese Unfaßlichkeit kann nun zweierlei Art sein: entweder für das Erkenntnisvermögen oder für das Begehungsvermögen. Was so groß ist, daß es von uns nicht erkannt werden kann, das nennen wir mathematisch erhaben. Was so mächtig ist, daß es jeden denkbaren Widerstand übersteigt, heißt dynamisch erhaben.

Mathematisch erhaben ist also die Natur in allen denjenigen Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt: der gestirnte Himmel, eine unabsehbare Ebene, der unendliche Ozean. Im Vergleich mit ihnen ist alles andere klein. Wir können sie wohl auffassen, aber nicht in einem Verstandesbegriffe zusammenfassen. Wir müssen sie eben auf unsere Vernunftideen beziehen. Kant sagt: „Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.“ „So wie Einbildungskraft und Verstand in der Beurteilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen Einbildungskraft und Vernunft in der Beurteilung des Erhabenen durch ihren Widerstreit subjektive Zweckmäßigkeit der Gemüthskräfte, also ästhetisches Wohlgefallen, hervor, nämlich das Gefühl, daß wir reine, selbständige Vernunft haben.“

Was uns als dynamisch, d. h. als durch seine Macht erhaben erscheinen soll, das muß zugleich als furcht-

erregend vorgestellt werden. „Mühne, überragende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufstürmende Donnerwolken mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ocean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses“ erscheinen uns durch ihre unwiderstehliche Gewalt als erhaben. Sie sind furchterregend, weil wir fühlen, daß unser Leben verloren wäre, wenn sie uns wirklich bedrohten. Sollen diese Gegenstände nun in uns die ästhetische Lust des Erhabenen auslösen, so dürfen sie uns nicht tatsächlich bedrohen. Wir müssen in Sicherheit sein, dürfen uns nicht wirklich fürchten. Denn so wenig jemand, der Appetit nach einem Apfel hat, über dessen Schönheit richtig urtheilen kann, so wenig kann der über das Erhabene urtheilen, der sich vor ihm wirklich fürchtet.

Wie kann uns denn aber aus dem Bewußtsein unserer Machtlosigkeit einer Naturgewalt gegenüber das Gefühl des ästhetischen Wohlgefallens entspringen? Es ist hier ganz ähnlich wie beim mathematisch Erhabenen. Was unsere Sinnlichkeit vor dem Erhabenen an Ansehen einbüßt, das wird dem Ansehen unseres Vernunftvermögens zugelegt. Der tosende, ausgewählte Ocean bringt uns zwar die ganze Ohnmacht unserer sinnlichen Kräfte zum Bewußtsein. Aber er weckt in uns zugleich das Gefühl, daß wir aus sittlicher Kraft der Naturgewalt trotzen könnten. Sie mag unser Leben, unsere Gesundheit, unser Gut bedrohen, so glauben wir doch, daß wir uns unter ihre Macht nicht beugen würden, wenn es gälte, sittliche Grundsätze zu behaupten. Die sittliche Kraft in uns ist stärker als die rohe Naturgewalt außer uns. Dieses Bewußtsein wird in uns geweckt. Und das gibt uns das Gefühl der Lust. Kant sagt: „Die Natur heißt erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann.“

Wie wir nun unser Urtheil über das Schöne für allgemein gültig und notwendig, wenn auch nicht begrifflich beweisbar halten, so erwarten wir entsprechend, daß jeder Mensch in unser Urtheil über das Erhabene einstimme. Weil aber, wie eben ausgeführt wurde, das Gefühl des Erhabenen erst durch das Bewußtsein unserer sittlichen Bestimmung lebendig werden kann, so erklärt sich, daß in rohen, unkultivierten Menschen der erhabene Gegenstand, z. B. der aufgepeitschte Ocean, nicht

dieses Bewußtsein der sittlichen Ueberlegenheit, sondern nur das Gefühl der Furcht erregt. Man wird also in der Beurteilung des Erhabenen noch viel häufiger auf Widerstreit stoßen als in der Beurteilung des Schönen. Das Urtheil über das Erhabene bedarf eben einer höheren geistigen und sittlichen Kultur. Wenn jemandem ein Bild nicht gefällt, das wir für schön halten, so sagen wir von ihm: „Er hat keinen Geschmack.“ Wenn aber jemand die Erhabenheit des unendlichen, gestirnten Himmels nicht fühlt, von dem sagen wir: „Er hat kein Gefühl.“ Und wir schließen auf Mängel in seiner geistigen und sittlichen Kultur.

Lassen wir das bisher Gesagte kurz zusammen:

Es gibt zwei Arten ästhetischer Wirkung, das Schöne und das Erhabene. Schön ist, was ohne Begriff durch seine bloße Form ein uninteressirtes Wohlgefallen erregt. Erhaben ist, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Schon in den sechziger Jahren hat Kant sich mit diesen Unterschieden beschäftigt und sie psychologisch zu analysieren versucht. 1764 gab er die ungemein reizvolle Schrift heraus: „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.“ Darin findet man unter anderem Folgendes ausgeführt:

Die Nacht ist erhaben, der Tag ist schön. „Gemütsarten, die ein Gefühl für das Erhabene besitzen, werden durch die ruhige Stille eines Sommerabends, wenn das zitternde Licht der Sterne durch die braunen Schatten der Nacht hindurchbricht und der einsame Mond im Gesichtskreise steht, allmählich in hohe Empfindungen gezogen von Freundschaft, von Verachtung der Welt, von Ewigkeit. Die Miene des Menschen, der im vollen Gefühle des Erhabenen sich befindet, ist ernsthaft, bisweilen starr und erstaunt. Dagegen kündigt sich die lebhafteste Empfindung des Schönen durch glänzende Heiterkeit in den Augen durch Züge des Lächelns und oft durch laute Lustigkeit an.“ Freundschaft hat hauptsächlich den Zug des Erhabenen, Geschlechterliebe aber des Schönen an sich. Im Trauerspieler wird vornehmlich das Gefühl des Erhabenen, im Lustspiele dagegen des Schönen erweckt.

Auch die Gestalt des Menschen kann beide Gefühle erregen. Kant sagt hierzu: „Eine große Statur erwirbt sich Ansehen und Achtung, eine kleine mehr Vertraulichkeit. Selbst

die bräunliche Farbe und schwarze Augen sind dem Erhabenen, blaue Augen und blonde Farbe dem Schönen näher verwandt.“ Die Züge des weiblichen Charakters zielen alle auf den Eindruck des Schönen, die des Mannes auf den des Erhabenen. Das weibliche Geschlecht hat ein angeborenes Gefühl für alles, was schön, zierlich und geschmückt ist. Es zieht im allgemeinen das Schöne dem Nützlichen vor. Der Mann soll einen tiefen Verstand, das Weib dagegen einen schönen Verstand besitzen. Die Tugend des Mannes soll edel, die der Frau soll schön sein. Sogar ihre Fehler sind oft nur schöne Fehler. Der Mann fordert vom Weibe vor allem Schönheit, das Weib dagegen vom Manne Edelmut, also eine Gesinnung, die zum Erhabenen hinführt. Die Frauen dürfen nach Kants Meinung mit Recht als das schöne Geschlecht bezeichnet werden. „Andererseits,“ sagt er von den Männern, „könnten wir auf die Benennung des edlen Geschlechts Anspruch machen, wenn es nicht auch von einer edlen Gemüthsart erfordert würde, Ehrennamen abzulehnen und sie lieber zu erteilen als zu empfangen.“

Das Genie.

Bisher wurde durch Analyse des schönen Gegenstandes das Wesen des Schönen aufzudecken versucht. Nun gibt es noch einen zweiten Weg: Das Wesen des Schönen dadurch zu erhellen, daß man die Kräfte untersucht, die das Schöne hervorbringen. Sie sind die Kräfte des künstlerischen Genies. Was das Genie hervorbringt, heißt Kunst. Sie unterscheidet sich von der Natur dadurch, daß ihr Wert immer durch Menschen entsteht, von Wissenschaft dadurch, daß sie durch Mitteilung von Wissen nicht gelehrt werden kann, vom Handwerk schließlich darin, daß sie freies Spiel, jenes aber auf Lohn abzielende Beschäftigung ist. Von der schönen Kunst muß die angenehme Kunst unterschieden werden, die bloß auf die Empfindung wirken, nicht aber Einbildungskraft und Verstand in lustvolle Harmonie versetzen will. Eine angenehme Kunst ist z. B. eine Tafel zu schmücken, eine Gesellschaft durch Scherz und Lachen in freimütige Gesprächigkeit zu versetzen. Ebenso sind Tafelmusik und Gesellschaftsspiele zu den angenehmen Künsten zu rechnen. Und da nach Kants Auffassung die Farbe eines Bildes nur eine sinnliche Lust des Angenehmen, nicht aber die ästhetische Lust erweckt, so gehört auch sie ins Gebiet der angenehmen Kunst.

Die schöne Kunst allein ist die Kunst des Genies. Ihr Produkt ist die Kunstschönheit. Sie unterscheidet sich von der Naturschönheit dadurch, daß diese ein schönes Ding, die Kunstschönheit dagegen eine schöne Vorstellung von einem Dinge ist. Die Natur erscheint uns schön, wenn sie zugleich wie Kunst aussieht. Das Kunstwerk erscheint uns schön, wenn es wie Natur aussieht und wir uns doch bewußt sind: es ist Kunst. Der Maler, der einen Blumenstrauß so wirklich malen würde, daß wir uns ein Stück Natur vortauschen ließen und nach den Blumen greifen möchten, hätte damit kein Kunstwerk geleistet. Wahre Kunst soll die Illusion der Natur erwecken und doch das Bewußtsein wachhalten: „Das ist Kunst.“ Wer solche Werke der schönen Kunst hervorzubringen vermag, der ist also ein Genie. Da sich nun die Kunst nach allgemeinen Regeln nicht lernen läßt, weil ja dem Schönen kein Begriff zu Grunde liegt, da aber ein Kunstwerk doch immer nach einer bestimmten Regel hervorgebracht sein muß, wenn es nicht ein Produkt des Zufalls sein soll, so muß das Genie sich selber die Regeln geben. Kant sagt deshalb: „Genie ist die angeborene Gemütsanlage, welche der Kunst die Regeln gibt.“ Aus dieser Erklärung folgen die Merkmale, durch welche das Genie gekennzeichnet wird:

1. Es muß Originalität besitzen. Denn Kunst läßt sich nicht erlernen und die Fähigkeit dazu läßt sich andern nicht mitteilen. Newton, der große Physiker, darf trotz seiner bewunderungswürdigen Leistungen kein Genie, sondern nur ein großer Kopf genannt werden. Denn er konnte alle seine tiefen Erfindungen sich und andern anschaulich und zur Nachfolge bestimmt vor-machen. Kein Homer aber kann anzeigen, wie sich seine phantasiereichen und dabei gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe zusammenfinden. „Im Wissenschaftlichen also ist der größte Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, vom Genie dagegen spezifisch zu unterscheiden.“

Diese spezifische Eigentümlichkeit des Künstlers ist das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen. Unter einer ästhetischen Idee versteht Kant eine Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch ein bestimmter Gedanke, ein bestimmter Begriff völlig entsprechen kann. Solche ästhetische Ideen sind mit

den Vernunftideen insofern verwandt, als sie auch zu etwas Unendlichem streben, das über die Erfahrung hinausgeht. Aber während die Vernunftidee ein Begriff ist, so ist die ästhetische Idee eine Anschauung, die einen unbestimmten Begriff in unserm Verstande erweckt. Damit hängt es auch zusammen, daß man über ästhetische Urtheile streiten darf, d. h. daß man auch bei ihnen wie bei den theoretischen Erkenntnisurtheilen die Zustimmung aller Urtheilenden über denselben Gegenstand erstreben darf. Denn man erwartet eben, daß derselbe unbestimmte Begriff in allen andern hervorgerufen wird. Andererseits erklärt sich daraus auch, daß man über ästhetische Urtheile nicht disputieren, d. h. durch Beweise entscheiden kann. Das ist eben nur bei bestimmten Begriffen möglich, wie sie in theoretischen Erkenntnisurtheile enthalten sind.

Genie ist also das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen. Es stützt sich dabei auf die Einbildungskraft, d. h. die Fähigkeit, Anschauungen in sich selber hervorzubringen. Die Einbildungskraft ist also ein produktives Anschauungsvermögen. Wie die Vernunft mit ihren Ideen eine übersinnliche Welt zu schaffen sucht, so will auch unsere Einbildungskraft aus der wirklichen Natur eine höhere machen. Die Einbildungskraft des Künstlers ist nun so geartet, daß sie ihm Anschauungen, ästhetische Ideen, darreicht, die dem Verstande unendlich viel zu denken geben, und die dadurch das Gemüt in lebhafte, lustvolle Tätigkeit versetzen. Dieses besondere Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand machen das spezifische Wesen des Genies aus. Insofern nun die im Schönen dargestellte ästhetische Idee über die Erfahrung hinaus nach dem Unendlichen hinstrebt, erweckt sie im Menschen eine ähnliche Wirkung wie die moralischen Ideen. Sie erhebt ihn über die sinnliche Welt und erregt in ihm durch das Mittel der sinnlichen Anschauung die Ahnung einer übersinnlichen Welt. Das Schöne wird so zum Symbol des Guten.

2. Das erste Merkmal, das das Genie kennzeichnet, ist also die Originalität. Da es nun aber auch originalen Anjinn geben kann, so kommt als zweites Merkmal des Genies hinzu, daß seine Produkte exemplarisch, also musterträchtig sind. Sie dürfen nicht der Nachahmung entspringen sein, sondern müssen vielmehr als Regel zur Beurteilung des Schönen dienen können.

3. Und weil schließlich das Genie Produkte der Kunst, nicht der Wissenschaft hervorbringen soll, so darf es nicht

wissenschaftlich anzeigen können, wie sich in seinem Kopfe die Ideen zusammenfinden. Der Künstler weiß selber nicht, wie ihm die Idee eines Kunstwerks kommt. Er kann es auch niemandem auseinandersetzen. Wenn trotzdem große Künstler, z. B. Maler, einen Kreis von Schülern um sich haben, die vom Meister lernen wollen, so bedeutet das nicht etwa: der Meister bringt seinen Schülern Regeln bei, nach denen sie Kunstwerke erzeugen können. Sondern: „Die Ideen des Künstlers erregen ähnliche Ideen seines Lehrlings, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion seiner Gemütskräfte versehen hat.“ Das Produkt des Genies soll eben nicht ein Beispiel der Nachahmung, sondern der Nachfolge sein. Ist genug freilich wird es sogar zum Beispiel der Nachäffung, wenn nämlich der Schüler auch die Freiheiten und Kühnheiten nachahmt, die das Genie sich erlauben darf, um den freien Schwung seiner Einbildungskraft nicht zu hemmen. Eine besondere Art der Nachäffung ist das Manierieren. Wer in seinen Produkten immer nur eine Originalität hervorzuföhren sucht, um auf diese Weise zu zeigen, daß er kein bloßer Nachahmer sei, der ist maniert. Gchte Kunst kann eben nicht erlernt werden.

Wenn nun also jemand durch bloßen Fleiß ganz gewiß kein Künstler werden kann, so gehört doch zu jeder Kunst auch etwas Handwerksmäßiges, etwas Schulgerichtetes, das von jedem Künstler beherrscht werden muß, wenn er ein vollgültiges Kunstwerk schaffen will. Und dieses Handwerksmäßige kann nur durch Fleiß ganz angeeignet werden. Hierzu macht Kant eine Bemerkung, die in jede Zeit paßt. Er jagt: „Da nun die Originalität des Talents ein wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht, so glauben leichte Köpfe daß sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen, und glauben, man paradire besser auf einem kollerigten Pferde als auf einem Schulpferde. Das Genie kann nur reichen Stoff zu Produkten der schönen Kunst hergeben. Die Verarbeitung desselben und die Form erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urteilskraft bestehen kann.“

Der Stoff des Kunstwerks, also die Idee, ist Sache der Eingebung, des freien Schwunges der Gemütskräfte. Die Form dagegen ist gar oft das Werk einer langsamen gründlichen Nachbesserung. Die Ideen liefert das Genie des Künstlers. Die Form aber muß der Ge-

ich macht des Künstlers geben. Durch ihn erst wird es möglich, Dinge, die in Natur häßlich und mißgestaltet sind, in schöner Form darzustellen. An sich betrachtet ist der Geschmack kein produktives Vermögen, sondern, wie wir wissen, ein bloßes Beurteilungsvermögen, das auch der Nichtkünstler besitzen kann. Wer nur Geschmack hat, aber kein Genie, kann zwar ein tüchtiger Kunsttrichter sein, aber ganz gewiß kein Künstler. Was er hervorbringt, nennen wir ungenial, geistlos.

Andererseits kann aber auch das Genie den Geschmack nicht entbehren. Sonst werden zwar ästhetische Ideen erzeugt, aber sie bleiben ungeformter Rohstoff. Genie ohne Geschmack bringt keine vollgültigen Kunstwerke hervor, ebensowenig wie Geschmack ohne Genie.

In welchem Verhältnisse sollen denn nun Geschmack und Genie im Kunstwerke stehen? Das Genie, oder was dasselbe ist, der Geist macht das Kunstwerk geistreich. Geschmack dagegen, wenn er nicht ohne Genie ist, macht das Kunstwerk formvoll, also schön. Darum ist nach Kants Meinung Reichtum und Originalität der Ideen zum Zwecke der Schönheit nicht so notwendig als der Geschmack. Denn der größte Reichtum an Ideen wird bei geistloser Freiheit nichts als Unsim hervorbringen. „Der Geschmack ist die Disziplin des Genies, beschneidet diesem sehr die Flügel und macht es gestümpert oder geschliffen. Er macht die Ideen eines dauernden Beifalls fähig, indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt.“

Die Künste.

Die Aufgabe des Künstlers besteht also darin, ästhetische Ideen geschmackvoll auszudrücken, daß sie anderen mitgeteilt werden können. Zu diesem Zwecke stehen dem Menschen drei Ausdrucksformen zu Gebote: das Wort, die Geberde und der Ton. Dementsprechend kann man die schönen Künste in drei Gruppen teilen:

1. Die Kunst des Wortes oder die redende Kunst.
2. Die Kunst der Geberde oder die bildende Kunst.
3. Die Kunst des Spieles der Empfindungen.

Die redenden Künste sind Beredsamkeit und Dichtkunst. Die Beredsamkeit spielt als Kunst eine untergeordnete Rolle. Die Dichtkunst dagegen muß nach Kant als die höchste Kunst angesehen werden. Sie ist die Kunst, ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen. „Der Dichter kündigt bloß ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch soviel für den Verstand heraus, als ob er bloß dessen Geschäfte zu betreiben die Absicht gehabt hätte.“ Er verschafft dem Verstande spielend Nahrung und gibt seinen Begriffen durch Einbildungskraft Leben. In folgenden Worten drückt Kant seine hohe Werthschätzung der Dichtkunst aus: „Unter allen Künsten behauptet die Dichtkunst den obersten Rang. Sie erweitert das Gemüt dadurch, daß sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb der Schranken eines gegebenen Begriffes unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen diejenige darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist, und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt. Sie stärkt das Gemüt, indem sie es sein freies, selbsttätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen läßt, die Natur als Erscheinung nach Ansichten zu betrachten und zu beurteilen, die sie nicht von selbst, weder für die Sinne noch den Verstand in der Erfahrung darbietet und sie also zum Behufe und gleichsam zum Schema des Ueber sinnlichen zu gebrauchen.“

Während die redenden Künste die ästhetischen Ideen durch Vorstellungen der bloßen Einbildungskraft ausdrücken, bringen die bildenden Künste die ästhetischen Ideen in der Sinnenanschauung zum Ausdruck. Es gibt zwei Hauptarten bildender Künste: 1. Die Kunst der Sinnenwahrheit, das ist die Plastik. Sie macht ihre Gestalten für zwei Sinne, Gesicht und Tastsinn, fennbar.

Und 2. die Kunst des Sinnen Scheins, die Malerei, die ihre Gegenstände nur für das Auge fennbar macht. Die Plastik, also die Kunst der Sinnenwahrheit, teilt sich wieder in Bildhauerkunst und Baukunst. Die Bildhauerkunst stellt die Dinge körperlich so dar, wie sie in der Natur wirklich existieren könnten, doch mit Rücksicht auf die ästhetische Idee. Die Sinnenwahrheit darf

dabei nicht so weit gehen, daß sie zur vollkommene Täuschung führen kann, wie schon an anderer Stelle gesagt worden ist. Wachstfiguren, die uns Wirklichkeit vor täuschen wollen, sind keine Kunstwerke.

Während die Bildhauerkunst freie Kunst ist, gehört die Baukunst zur angewandten Kunst. Ihre Gegenstände haben bestimmte Zwecke zu erfüllen, auf die auch die ästhetischen Ideen eingeschränkt werden. Man wird also bei ihr keine freie, sondern nur anhängende Schönheit finden.

Zur Kunst des Sinnen Scheins gehört neben der Malerei auch die Lustgärtnererei, die durch die Zusammenstellung von Formen und Farben der Natur ästhetisches Wohlgefallen erregen will. Sie ist gewissermaßen Malerei im weiten Sinne. Auch die Kunst, die Zimmer durch Tapeten, Möbel, Blumen usw. zu schmücken, und ebenso die Kunst der Kleidung gehört nach Kants Auffassung in erweitertem Sinne zur Malerei und trägt gleich ihr dazu bei, die Einbildungskraft im freien Spiele mit Ideen zu unterhalten.

In allen diesen bildenden Künsten gibt der Künstler dem, was er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck und läßt diese körperlichen Dinge gewissermaßen mimisch, d. h. durch Geberden, reden. Und der Genießende vernimmt diese Stimmen, weil er diesen zwar leblosen, aber durch den Künstler geformten Dingen ein geistiges Leben unterlegt, das nun zu ihm spricht. Mit diesem Gedanken nimmt Kant das Prinzip der Einfühlung voraus, das in der Aesthetik der Gegenwart eine so bedeutame Rolle spielt.

Zu den Künsten des schönen Spiels der Empfindungen gehören schließlich die Musik und die Farbenkunst. In ihnen wird die ästhetische Idee ausgedrückt durch das Verhältnis verschiedener stark gespannter Empfindungen. Die Farbenkunst ist das Spiel der Gesichtsempfindungen. Sie tritt in Verbindung mit der Malerei auf, letztere als Zeichenkunst genommen, ist aber von untergeordneter Bedeutung. Sie ist viel eher eine angenehme als schöne Kunst.

Die Musik ist das künstliche Spiel der Empfindungen des Gehörs. Da sie in der Zeit verläuft, sind für sie die Bestimmungen der Zeitreihe, also die Zahlenverhältnisse, von Bedeutung. Obgleich die Tonkunst keine Begriffe lebendig macht, sondern nur durch Empfindungen spricht, will Kant sie doch dem Werte nach unmittelbar hinter

die Dichtkunst stellen. Sie steht auch zu ihr in enger Beziehung, denn in zusammenhängenden Sprechenden, durch das wir uns andern mitteilen wollen, hat jedes Wort einen bestimmten Ton. Indem nun die Musik diesen Ton verstärkt und steigert, übermittelt sie uns auch ohne Worte dieselben ästhetischen Ideen, die uns die Wortkunst mitteilen würde. Musik ist Sprache der Affekte. Diese musikalische Steigerung der in den gesprochenen Worten liegenden Tonwerte hat ein halbes Jahrhundert später Richard Wagner zum Prinzip des musikh dramatischen Schaffens erhoben. In einer Beziehung freilich ist Kant nicht gut auf die Musik zu sprechen, weil sie sich nämlich auch der Nachbarschaft des Ausübenden aufdrängt und dadurch recht empfindlich stören kann. Das hat Kant in seinem Leben verschiedentlich erfahren und ist auch über diesen Punkt mit seiner Nachbarschaft gelegentlich in Konflikt geraten.

Außer den genannten drei Arten gibt es nun auch noch Künste, die eine Verbindung mehrerer Kunstarten in demselben Produkte darstellen. So ist nach Kant die Schauspielkunst die Verbindung von Beredsamkeit mit Malerei, die Gesangskunst die Verbindung von Dichtkunst mit Musik, die Oper die Verbindung dieser beiden mit malerischer, theatralischer Darstellung. Ob die Kunst durch solche Verbindungen gewinnen kann, möchte Kant in einigen dieser Fälle bezweifeln, da ja so viele Arten des Wohlgefallens einander durchkreuzen und leicht hemmen können. Er streift damit die oft aufgeworfene Frage, ob die Oper wirklich eine reine Kunstform ist oder nicht, ob die Idee des „Gesamtkunstwerks“ uns nicht etwa in die Irre führt.

Zum Schlusse dieser Analyse des Schönen stellt Kant noch sehr feine und scharfsinnige Untersuchungen über das Wesen des Scherzes und des Lachens an. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß allen unsern seelischen Vorgängen ein körperlicher Vorgang entspricht, eine Hypothese, die in der Gegenwart unter dem Namen „psycho-physischer Parallelismus“ auf dem Gebiete der Psychologie viele Anhänger zählt. Kant sagt nun: Durch den Scherz wird zunächst unsere Erwartung gespannt, so wie etwa eine Saite gespannt wird. Da nun der Scherz das, was er anfänglich erwarten läßt, schließlich nicht bringt, so läßt unsere Erwartung plötzlich nach, gerade wie die gespannte Saite, die plötzlich losgelassen wird. Und gerade wie die Saite noch länger hin und her schwingt, so schwingt auch unser Gemüt, wenn der vom Scherz vorgetäuschte Schein in

nichts verschwindet, wieder zurück, um es mit ihm noch einmal zu versuchen. Und so wird es durch schnell aufeinanderfolgende Anspannung und Abspannung in Schwingung gesetzt. Dieser Schwingung des Gemütes geht nun eine entsprechende Schwingung unserer inneren Leibesorgane, insbesondere des Zwerchfelles parallel. Durch diese Zwerchfellererschütterungen wird die Luft stoßweise aus der Lunge getrieben, so daß die Laute entstehen, die wir Lachen nennen. Wir erhalten also folgende Definition: „Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts.“ Da diese Schwingungen der Organe die Herstellung des inneren Gleichgewichts befördern und so auf die Gesundheit wohlthätig einwirken, ist ein guter Scherz bei allen Menschen beliebt.

Teleologische Urteilskraft.

Damit haben wir das Gebiet der ästhetischen reflektierenden Urteilskraft, also das Gebiet der Kunst, durchschritten und wollen nun noch einen raschen Blick ins Reich der teleologischen reflektierenden Urteilskraft werfen, das uns Kant im zweiten Teile seiner Kritik der Urteilskraft erschließt.

Es wurde schon gesagt: Während die ästhetische Urteilskraft die Dinge nach ihrer subjektiven Zweckmäßigkeit, nämlich ihrer Zweckmäßigkeit für unser Gemütsvermögen beurteilt, zielt die teleologische Urteilskraft auf objektive Zweckmäßigkeit der Dinge. Sie will nicht Merkmale der Dinge bestimmen, will also keine theoretische Erkenntnis bewirken. Sondern sie will die Dinge nur unter dem Gesichtspunkte einer objektiven Zweckmäßigkeit beurteilen, um dadurch Einheit in unsern Erkenntnissen hervorzurufen. Sie ist keine Erkenntnisart, sondern nur eine Beurteilungsart, eine Betrachtungsweise. Und sie wird dort nötig, wo die zum Erkennen notwendige Betrachtungsart, nämlich die kausale, also die mechanische Erklärung versagt. Dies ist nun bei allen organischen Gebilden der Fall. Beim unorganischen Stoffe, z. B. bei einem Steine, gehen die Teile dem Ganzen voraus. Das Ganze entsteht erst durch das allmähliche Zusammenfügen der Teile. Ein

solches Gebilde läßt sich also mechanisch erklären. Bei den durch menschliche Thätigkeit entstandenen Dingen, etwa einem Schranke, geht die Vorstellung des Ganzen den einzelnen Teilen voraus. Der Tischler macht sich einen Plan und bringt dann die einzelnen Teile diesem Plane gemäß hervor. Da verstehen wir dann, daß diese Teile fürs Ganze zweckmäßig sein müssen, daß wir also das ganze Gebilde teleologisch erklären dürfen.

Ganz anders aber bei den Lebewesen. Sie sind nicht die Wirkungen fremder Ursachen, sondern sie bringen sich selber hervor. Sie sind von sich selber Ursache und Wirkung. Das bedeutet eben: bei ihnen versagt die mechanische Erklärung. Wir müssen sie, um überhaupt von ihnen etwas aussagen zu können, als Naturzwecke beurteilen, müssen also das Prinzip der Zweckmäßigkeit an sie herbringen. Von solchem Gesichtspunkte aus wird es verständlich, daß uns die einzelnen Teile, also die Organe des Lebewesens immer nach Funktion und Form durch das Ganze bedingt erscheinen. Lebt z. B. der tierische Organismus im Wasser, so bringt er Kiemen und Ruderwerkzeuge hervor. Wir sagen dann: „Die Ruderorgane sind zweckmäßig für das Tier“. Das darf aber nicht bedeuten sollen: Eine göttliche Intelligenz hat sich einen Plan für dieses Tier gemacht — so wie der Tischler für den Schrank — und hat nach diesem Plan das Tier gebaut. Das wäre eine böse Grenzüberschreitung unseres Verstandes. Ueberflüssige Erklärungsprinzipien können niemals wissenschaftliche Erkenntnisse liefern. Es bedeutet vielmehr: weil wir die Entstehung und Erhaltung der Lebewesen rein mechanisch nicht erklären können, beurteilen wir sie so, als ob sie zweckmäßig wären. Wir selber tragen also die Zweckmäßigkeit in sie hinein.

Könnten wir zu gleicher Zeit das Ganze und auch die Teile übersehen, d. h. besäßen wir statt unserer begrifflichen eine anschauliche Erkenntnis, also einen intuitiven Verstand, dann würden wir auch die Organismen durchschauen können. Dann würde für uns die mechanische und die teleologische Erklärung in eins zusammenfallen. So aber kann unser Verstand nur Teil nach Teil, Merkmal nach Merkmal zum Ganzen vordringen. Wenn also die Teile — wie beim Organischen — durch das Ganze bedingt sind, so kann er eben das Ganze nicht erkennen. Wir dürfen aber

deshalb noch keineswegs behaupten: Die mechanische Erklärung der Lebewesen sind unmöglich. Kant sagt: „Auch wird dadurch nicht gesagt, daß nach dem Mechanismus der Natur jene Formen nicht möglich wären.“ Wir sind vielmehr nur nicht imstande, sie zu erkennen. Wir sollen auch bei der Betrachtung der organischen Wesen solange als möglich mechanischen Ursachen nachspüren. Wo dann die mechanische Erklärung versagt, sollen wir nach Zweckursachen fragen. Das wird uns zwar nicht direkt zu Erkenntnissen führen. Denn der Zweckbegriff ist kein wissenschaftliches Erklärungs-, sondern nur ein Beurteilungsprinzip. Es wird uns aber vielleicht indirekt zu Erkenntnissen verhelfen, indem es Zusammenhänge aufdeckt, die sich mechanisch erklären lassen. Und wir wissen ja auch gar nicht, sagt Kant, „ob nicht in dem uns unbekanntem inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhängen.“

Diese Ausführungen Kants haben eine überraschende Ähnlichkeit mit dem Standpunkte der modernen Biologie. Und wir hören schon die Stimme Darwins in den folgenden Worten Kants vorausrufen: „Die Natur organisiert sich selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert.“

Schlußbetrachtung.

Derselbe Mann, der mit priesterlichem Eifer verkündet: Es gibt einen Gott! Es gibt eine Willensfreiheit! Es gibt eine Unsterblichkeit! der das Christentum als ewig gültige, wahrhaft moralische Religion mit dem starken Schwerte seines Verstandes verteidigt, derselbe Mann geht — alle andern hoch überragend — auch den Jüngern der modernen Naturwissenschaft voran. Ist es nicht, als ob alle vorwärts drängenden geistigen Kräfte unseres Volkes sich in der Seele dieses Einen zu fruchtbarem Zusammenwirken vereinigten?

So steht er vor uns, machtvoll aufgereckt. Am grauen Hintergrunde eines dahingegangenen Jahrhunderts, von der Kriegsfackel der Gegenwart beleuchtet, zeichnen sich die Um-

risse seiner Gestalt riesenhaft ab. Die Zeit ist eine gerechte Richterinn. Das Kleine, Unfruchtbare begräbt sie. Das Starke aber und wahrhaft Große hebt sie zu immer reinerer Wirkung empor. So hat sie aus dem bescheidenen, stillen Gelehrten in Königsberg einen Helden gemacht, der -- einem gewaltigen Bismarck ähnlich -- die Wacht hält über das Reich, ein Wahrzeichen und ein Kraftquell für unser Volk. Der Mann aus dem Sachsenwalde band die deutschen Stämme zu einer politischen Einheit zusammen. Der Mann aus Königsberg will und kann der Mittelpunkt sein für die geistige Einheit unseres Volkes. Das fühlen wir in einer Zeit, da wir diese Einheit brauchen, dringender als je zuvor. Und darum wallfahren wir jetzt hin zu ihm, dem Großen, dem Reichen, der uns allen geben kann. Die Gegensätze religiöser und wissenschaftlicher Ueberzeugungen legen vor ihm ihre Schleier ab und offenbaren ihm ihre innere Verwandtschaft. Der Theologe und der Naturwissenschaftler, der Mann des Lebens und der Mann der Theorie, tiefgrabende Gelehrsamkeit und schlichte, werktätige Einfalt reichen sich in ihm die Hände. Das ganze geistig ringende Deutschland findet in Kant seinen Einigungspunkt. Wir brauchen Gegensätze auch auf geistigem Gebiete. Das wissen wir. Denn auch hier werden die zündenden Funken nur durch Reibung erzeugt. Aber wir brauchen auch ein gemeinsames Ziel. Wir brauchen einen Herzpunkt, in dem wir alle wieder zusammentreffen. Solch einer ist uns jetzt Immanuel Kant, ist uns sein Lebenswerk.



Im Verlage von Charles Coleman, Lübeck
erschien ferner:

Schopenhauer

Von

Woldemar Oskar Döring, Dr. jur. et phil.

.....

Aus dem Inhalt:

1. Der Weg zu Schopenhauer.
2. Schopenhauers Leben und Persönlichkeit.
3. Die Welt als Vorstellung:
Vom Grunde des Seins und Werdens.
4. Die Welt als Vorstellung:
Vom Grunde des Handelns und Erkennens.
5. Die Welt als Wille.
6. Der Wille in der Natur.
7. Die Kunst.
8. Die Grundprobleme der Ethik.
9. Die Bejahung des Willens zum Leben.
10. Die Verneinung des Willens zum Leben.

.....

Das Buch will eine allgemein verständliche, aber dabei gründliche Darstellung der Schopenhauerschen Philosophie sein. Auch der philosophisch Ungeschulte wird den Gedankengängen mühelos folgen können. Und wenn ihm dabei die Erkenntnis aufgeht, welche hohen Werte ihn bei Schopenhauer erwarten und er sich hingezogen fühlt zu den Schopenhauerschriften selber, da will es ihm ein Leitfaden sein beim systematischen Studium, der ihm dort weiterhilft, wo sich dem Verständnis Schwierigkeiten entgegenstellen.

.....

Preis gebunden 20.— Mark.

Ferner erschien in unserm Verlage:

Immanuel Kant

Kritik der praktischen Vernunft
als Prüfung der tätigen Vernunft

in neues, reines Deutsch übertragen

von Georg Deycke.

Das strahlende Lebenswerk unseres größten Denkers ist außer den Fachgelehrten nur einer kleinen Zehar unserer Volksgenossen wirklich und innerlich bekannt. Woran liegt das? Nicht der Stoff ist es, der diese Schwierigkeiten in erster Linie bereitet, sondern die Form, in die Kant seinen gewaltigen Stoff gegossen hat. Was soll man nun tun, um dem Nichtwissen zu entgehen und das hohle Wortgelingen des Scheinwissens zu verschneiden? Wer lautere Klarheit will, der muß die Urworte des Meisters auf sich wirken lassen. Ohne das gibt es kein volles Verständnis!

Diese Ueberzeugung führt uns von selber auf den einzig richtigen Weg, und der ist in dem vorliegenden Werke beschrieben worden. **Es ist nichts weiter geschehen, als daß die langen verwirrenden Sätze der ursprünglichen Fassung in ihre Einzelglieder aufgelöst und neu zusammengestellt sind**, ohne den eigentlichen Wortschatz sowie die eindringliche Sprache Kants zu beeinträchtigen. Gleichzeitig aber sind **jämmtliche Fremdwörter ausgemerzt** und durch passende Ausdrücke aus unserem überreichen deutschen Wortbestande ersetzt. Das ist grundsätzlich durchgeführt, in der wahren Erkenntnis, daß sich die tiefsten Dinge nur in der eigenen Muttersprache klar und anschaulich erfassen lassen. Auf diese einfache Weise wird mit einem Schlage das Dunkel aufgeheilt für jedermann, der überhaupt denken will und kann, ohne daß nun wieder dem Verständnis die Gefahr droht, sich und andere durch leeren Wortschwall zu betrügen. Es ist also nur die äußerliche Form der Urfassung geändert, so daß nicht nur der wahre Sinn des Meisters, sondern auch die eigentümliche Kraft seiner Sprache zur vollen Geltung kommt.

Preis gebunden Mk. 20.—.

Zu beziehen von:

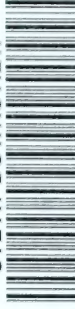
Charles Coleman .: Lübeck.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B Döring, Woldemar Oskar
2798 Das Lebenswerk Immanuel
D6 Kants
1921

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 22 08 017 7